Hans Heinz Holz

Jörg Zimmer (Hrsg.)

LEIBNIZ

in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie



Hans Heinz Holz

Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie

Herausgegeben
und mit einem Vorwort versehen von
Jörg Zimmer



Impressum

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Einbandabbildung: Leibniz, Gottfried Wilhelm/Portrait © akg images

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26636-4

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-26679-1
eBook (epub): 978-3-534-26682-1

Menü

Inhalt

SIGLEN

C	*Opuscules et fragments inédits*, hg. L. Couturat Paris 1903, Nachdruck Hildesheim 1966.
E	*Opera philosophica omnia*, hg. v. J. E. Erdmann Berlin 1840, Nachdruck Aalen 1959.
G	*Die philosophischen Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875. Neudruck Hildesheim 1965. Bandzahl in römischen, Seitenzahlin arabischen Ziffern.
Grua	*Textes inédits*, hg. v. G. Grua, 2 Bände mit durchlaufender Seitenzahl, Paris 1948.
KS	*Kleine Schriften zur Metaphysik*, zweisprachige Studienausgabe,*Philosophische Schriften*, Bd. 1, hg. und übers. von H. H. Holz, Darmstadt ^{3}2013.
Logik	*Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft*, zweisprachige Studienausgabe, *Philosophische Schriften*, Bd. IV, hg. und übers. v. H. Herring, Darmstadt ^{3}2013.
Mon.	Monadologie: in KS.
NA	*Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, zweisprachige Studienausgabe, *Philosophische Schriften*, Bd. II/1 und 2, hg. v.W. v. Engelhardt und H. H. Holz, Darmstadt ^{3}2013.
Pol. Schr. I + II	*Politische Schriften* I und II, hg. und eingeleitet von H. H. Holz, Frankfurt a. M. 1966 und 1967.
Schriften Engelhardt	*Schöpferische Vernunft, Schriften aus den Jahren 1668 bis 1686*, hg. und übers. v. W. von Engelhardt, Münster/Köln ^{2}1955.
Theod.	*Die Theodizee*, zweisprachige Studienausgabe, Bd. II/1 und 2, hg.und übers. v. H. Herring, Darmstadt ^{3}2013.

Vorwort des Herausgebers

Im vorliegenden Band legen wir Arbeiten von Hans Heinz Holz zur Rezeptionsgeschichte Leibnizens von der Aufklärung bis zur Nachwirkung des deutschen Idealismus vor. Es handelt sich insofern um eine Ergänzung nicht nur zur großen Leibnizmonographie,[1] sondern auch zur Problemgeschichte der Dialektik.[2] Denn der in diesem Werk breit entwickelte problemgeschichtliche Ansatz wirkt auch in allen hier vorgelegten Texten. Holz charakterisiert ihn selbst zu Beginn der Geschichte der Dialektik in der Neuzeit: „Eine Problemgeschichte, der es um eine ausformulierte Problemgestalt und ihre systematische Verarbeitung geht, wird innerhalb des historischen Verlaufs Akzente zu setzen haben."[3] Anders als in einer ideengeschichtlichen oder auch einer begriffsgeschichtlichen Arbeit an der Philosophiegeschichte geht es einer problemgeschichtlichen Methodologie darum, den historischen Transformationen eines systematischen Problems nachzugehen.

Es ist also eine systematische Perspektive, die den Zugriff auf Philosophiegeschichte motiviert und akzentuiert. Von der Dialektik und ihren Grundproblemen her gesehen ergibt sich für Holz ein anderer Blick auf die Geschichte der deutschen Philosophie als die üblichere und unter anderen systematischen Gesichtspunkten auch legitimierbare Sicht, die die klassische deutsche Philosophie von der überragenden Gestalt Kants her interpretiert. Problemgeschichte strukturiert das historische Material. Von der systematischen Perspektive der Dialektik aus betrachtet stellt sich die moderne Philosophie als eine Entwicklung dar, in der die Gestalten Leibniz und Hegel Kulminationspunkte dialektischer Problemstellungen sind: „Die von Galilei und Descartes vollzogene Verweltlichung der Wissenschaft und Philosophie machte es nötig, für die philosophischen Fragen nach dem Grund und nach dem Absoluten einen neuen Zugriff zu finden. Diese Aufgabe bestimmt in der einen oder anderen Weise das Philosophieren im 17. und 18. Jahrhundert. Leibniz reagierte darauf mit der Ausarbeitung dialektischer Konzepte. Er stellt den ersten Höhepunkt in der Geschichte der neuzeitlichen Dialektik dar. Kant, der dann unter Aufnahme der Impulse des englischen Empirismus

die cartesische cogito-Philosophie zu einem transzendentalen Subjektivismus radikalisierte, gab den Anstoß zum zweiten großen Ansatz einer dialektischen Konstruktion der klassischen metaphysischen Probleme durch Hegel. Aus dieser Charakterisierung der Problementwicklung ergibt sich, dass die Hauptstücke über Leibniz und Hegel zu tragenden Pfeilern im Gesamtaufbau werden.“[4] Hinter dieser Begründung einer philosophiehistorischen Darstellungsform steht die grundsätzliche Einsicht, die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie als einheitliche Epoche zwischen Leibniz und Hegel zu sehen: „Die metaphysische Konstruktion der Totalität als Integral infinetisimaler Mannigfaltigkeit und ‚Resultat‘ eines Fortschreitens *in infinitum (notio completa)* führt dann auf die Ausbildung der spekulativen Methode, die Schelling in engem Anschluß an die Leibnizsche Tradition beginnt und die von Hegel, wiederum in Übereinstimmung mit grundlegenden Leibnizschen Konzeptionen, vollendet wird. Diese zwei Linien des deutschen Idealismus, die kantisch-transzendentalphilosophische und die hegelisch-spekulative, haben ihre Wurzel und die Einheit ihres metaphysischen Weltbegriffs (…) im System von Leibniz …“[5]

Diese Grundeinsicht wirkt in den Arbeiten dieses Buches. Erstmals entwickelt ist sie in der Dissertation über *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel.* Sie ist selbst ein Stück Universitätsgeschichte im geteilten Deutschland: Es handelt sich um die Arbeit eines westdeutschen Philosophen, der 1956 bei Ernst Bloch an der ostdeutschen Universität Leipzig promoviert. Aufgrund der politischen Umstände, die Anfang 1957 zur Emeritierung Blochs führten, erhielt Holz seinen Titel nicht. Es folgten jahrelange Auseinandersetzungen um seine Anerkennung, und erst Ende der sechziger Jahre erhielt Holz den Doktortitel dann doch noch zugesprochen. Sachlich betrachtet führt diese Dissertation den Grundgedanken, die klassische deutsche Philosophie als eine epochale Einheit der Entwicklung zwischen Leibniz und Hegel zu interpretieren, die die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland philosophisch reflektiert, im Kern schon aus. Er führt diesen Gedanken an einem zentralen Motiv der Aufklärungsphilosophie exemplarisch vor, nämlich dem Bildungsgedanken als Emanzipation des Menschen zu sich selbst. Bei Leibniz äußert er sich als Idee der Erziehung des Menschen als Ausbildung aller seiner Fähigkeiten bis zur vollständigen Selbständigkeit und damit Aufhebung des Herr-Knecht-Verhältnisses

durch Bildung. In Hegels Dialektik von Herr und Knecht entsteht die Selbständigkeit im Bewußtsein des Knechts, daß der Herr nur im Verhältnis zum Knecht Herr sein kann, also unselbständig ist. Es handelt sich um die Transformation ein und desselben Problems, das von Leibniz zu Hegel eine mit der gesellschaftlichen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft vermittelte andere Gestalt annimmt, aber als Problem dasselbe bleibt. Genau dieser systematische Gedanke wirkt in allen problemgeschichtlichen Arbeiten von Holz zur Philosophiegeschichte bis hin zur späten Geschichte der Dialektik. Er wirkt auch in den kleinen Arbeiten, die wir hier aus dem Nachlaß vorlegen.

In der Arbeit zu Lessing und Leibniz ist es etwa der Toleranzgedanke, der sich aus der leibnizianischen Metaphysik ergibt, die von der Pluralität des Seienden und der Perspektivität menschlichen Wissens auf das Problem der Relativität von Wahrheitsansprüchen stößt, das sich dann als Problem bis zur Ringparabel in Lessings *Nathan* weiterverfolgen läßt. In dem Text zu Gottsched als Leibnizübersetzer reflektiert Holz nicht nur die Bedeutung der Muttersprache für die Philosophie im 18. Jahrhundert, sondern zeigt außerdem, wie gerade an einem exoterisch gemeinten, an ein breites Publikum gerichteten und daher Allgemeinverständlichkeit intendierenden Werk wie der *Theodizee* das Problem entsteht, daß die Popularisierung einer Philosophie auch zu Mißverständnissen über sie führen kann. Die *Theodizee* ist durch Gottscheds Übersetzung zum wirkungsmächtigsten Werk Leibnizens im 18. Jahrhundert geworden. Leibniz selbst hatte den Anspruch, alle Aussagen der *Theodizee* auch in strenge metaphysische Sätze zurückführen zu können. Ein schlagendes Beispiel dafür ist etwa die Rede von der besten aller möglichen Welten, die über Voltaire zum Spott aufklärerischer Leibnizkritik geworden ist. Interpretiert man sie jedoch nicht als theologischen Gedanken der Theodizee, sondern von dem metaphysischen Gedanken der Kompossibilität aus, ergibt sich ein anderes Bild: Wir leben nicht in der *besten* aller möglichen, sondern in der besten aller *möglichen* Welten, weil diese bestehende Welt als Einheit von zugleich Möglichem nur so geworden sein konnte, wie sie geworden ist. Wenn man die Strenge des metaphysischen Gedankens zur Kenntnis nimmt, zerfällt seine Banalisierung zum Optimismus auf der Stelle. In Gottsched kristallisiert sich dieses Problem des Verhältnisses von exoterischer Popularisierung – ohne die eine Philosophie nicht wirken kann – und der hinter ihr stehenden strengen Systematik.

Gottsched hat das Verdienst, zur Verbreitung von Leibniz entscheidend beigetragen zu haben, aber um den Preis, den eigentlichen metaphysischen Gehalt seiner Gedanken verfehlt zu haben. So weist der Leibnizübersetzer Holz[6] an dem frühen und klassischen Beispiel des Übersetzers Gottsched auf ein sich durchhaltendes Problem der Wirkungsgeschichte von Leibniz hin.

Am Beispiel Schellings rekonstruiert Holz dann die im deutschen Idealismus sich vollziehende Entdeckung des spekulativen Gehalts der Philosophie von Leibniz. Schelling rückt Leibniz in die Nähe von Spinoza und interpretiert damit seine Metaphysik als ein Modell des Weltganzen. Das sind Problemstellungen, die sich dann in dialektischer Gestalt bis Hegel weiterentwickeln. Dabei kommt es Holz gar nicht so sehr darauf an, ob bzw. in welchem Ausmaß Schelling – und das gilt auch für Hegel – die Philosophie von Leibniz „richtig“ darstellt (die Quellenlage am Anfang des 19. Jahrhunderts war dazu ohnedies nicht ausreichend), sondern darauf nachzuzeichnen, daß Schelling die spekulative Grundrichtung der leibnizianischen Metaphysik erkennt. Denn in ihr zeichnen sich die dialektischen Problemstellungen ab, die Holz in seiner eigenen Aneignung und Interpretation hervorhebt und weiterentwickelt. Es geht also auch hier um eine problemgeschichtliche Perspektive, die zugleich die lange Abhandlung zu Feuerbachs Leibnizbuch charakterisiert.

Denn an Feuerbach zeigt sich ein weiteres, für Holz wesentliches Moment der frühen Rezeptionsgeschichte Leibnizens: die Frage nach der Möglichkeit einer materialistischen Aneignung des metaphysischen Gehalts des Denkens von Leibniz, die ja den Kern seiner eigenen Interpretation und auch Fortbestimmung im eigenen Denken ausmacht. Elemente der Leibnizinterpretation von Holz selbst – so die Ablösung der Deutung von der Theologie oder die Entdeckung des Kraftbegriffs – sind bei Feuerbach als Problem schon gestellt. Holz hebt diesen innovativen Charakter von Feuerbachs Arbeit an Leibniz hervor, der insofern auch auf dem Gebiet der Leibnizdeutung über den deutschen Idealismus hinausgeht und ihm wesentliche Elemente für eine dialektische Lesart Leibnizens hinzufügt, die darauf zielt, eine Traditionslinie „von Leibniz über Hegel zu Marx“ nachzuzeichnen. Darum eben geht es in der Problemgeschichte: Die historischen Gehalte vergangener Philosophien so zu rekonstruieren, daß sich an ihrem Sachgehalt eigene systematische Problemstellungen entwickeln lassen. Dies darf nicht in dem Sinn verstanden werden, philosophische Denkgebäude der Vergangenheit

einfach als Steinbruch für eigenes Denken zu benutzen. Das würde eine Interpretation willkürlich machen. Erst eine Rekonstruktion, die das Ganze einer Philosophie in ihrem eigenen Gehalt erfaßt und an ihrem eigenen Anspruch mißt, kann auf Denkstrukturen und Probleme stoßen, die in legitimer Weise im eigenen Denken fortbestimmbar werden. Diesen Weg ist Hans Heinz Holz in exemplarischer Weise in der Hegelinterpretation gegangen.[7] Konstitutiv für seine eigene Begründung der Dialektik[8] wird dieses Verfahren in der Aneignung der Philosophie von Leibniz.

Girona, im September 2014
Jörg Zimmer

[1] Hans Heinz Holz, *Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten*, hg und mit einem Nachwort versehen von Jörg Zimmer, Darmstadt 2013.

[2] Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, fünf Bände Darmstadt 2011.

[3] Ebd., Bd. 3, S. 13.

[4] Ebd., S. 14.

[5] Ebd., S. 579.

[6] Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Schriften, Darmstadt 2013, Bd. 1 und Bd. 3.

[7] Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd. V, S. 25ff.

[8] Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart/Weimar 2005.

1. NATUR UND METAPHYSIK BEI LEIBNIZ

Wolf von Engelhardt zum 90. Geburtstag

Am 12. Mai 2000 fand in der Universität Tübingen ein Festkolloquium zu Ehren von Wolf von Engelhardt statt, bei dem Hans Heinz Holz nachstehend abgedruckten Vortrag hielt.

Es ist nun fast fünfzig Jahre her, da hatte ich das Glück, einen gewichtigen Auswahlband von Leibnizschen Frühschriften zu erwerben. Er trug den Titel *Schöpferische Vernunft* und war „zusammengestellt, übersetzt und erläutert“ von Wolf von Engelhardt.[1] Zuvor für den Handgebrauch auf Gerhard Krügers vorzügliche, aber doch sehr beschränkte Auswahl der *Hauptwerke* im Kröner-Verlag angewiesen,[2] war dieses Buch mehr als nur eine wichtige Ergänzung; es eröffnete neue Perspektiven. Seit meinem ersten Studienjahr, in das die Dreijahrhundertfeier von Leibniz’ Geburtstag fiel und in dem jeder, der an deutschen Universitäten Rang oder Amt hatte, dem Philosophen seinen Tribut zollte, war ich von seinem Denken in Bann geschlagen. Diese Faszination hat ein Leben lang Bestand gehabt, und ich stehe nicht an, heute wie damals zu sagen, daß alle Metaphysik sich am Maßstab der begrifflichen Subtilität und systematischen Kraft von Leibniz muß prüfen lassen.

Im Vorwort zu der genannten Ausgabe Leibnizscher Frühschriften schreibt Wolf von Engelhardt, „daß dieses Denken seiner inneren Struktur nach in einer eigentümlichen Weise offen ist, das heißt: hinausweist über jedes Resultat, so wie es für den denkenden Menschen unter dem Anspruch der Vernunft in dieser Welt kein Ende gibt. Es ist offen in einem zweifachen Sinne: Offen in die Zukunft und damit über 300 Jahre hinweg auch uns noch anredend und offen in die Vergangenheit im Sinne einer philosophia perennis“ (Schriften Engelhardt, S. XV). Diese außerordentliche Offenheit, die jeder erfährt, der sich mit Leibniz beschäftigt, hat ihren Grund darin, daß er die endlichen Erkenntnisse, die wir von Natur und Menschenwelt gewinnen können, mit dem unendlichen Horizont vernünftigen Denkens methodisch vermittelt – oder streng gesagt: er vergißt nie, daß die *notio completa*

einer Sache nur in einer infinitesimalen Annäherung konstruiert werden kann, aber eben immer auch konstruiert werden muß. Mit diesem Prinzip, das Hegel dann als „Fortbestimmung des Begriffs“ zum Leitfaden der *Wissenschaft der Logik*, das heißt der Dialektik machte, hat Leibniz die theoretische Verfassung dessen vorgezeichnet, was dann seit dem deutschen Idealismus „spekulative Philosophie“ genannt wurde.

Daß es der Naturforscher Wolf von Engelhardt war, der den Sinn spekulativer Metaphysik bei Leibniz festhielt, hat meinem eigenen Widerstreben gegen neukantianische oder bloß logikwissenschaftliche Deutungen eine starke Stütze gegeben. Dabei ist auch seiner Ausgabe der Leibnizschen *Protogäa*[3] zu gedenken, die sich der Herausgabe der mineralogischen Schriften Goethes zur Seite stellt, und in der er den universalhistorischen Blick des Naturforschers Leibniz und die empirische Akribie des Universalgelehrten in ihrer Einheit bewußt gemacht hat. – Einige Jahre später kam ich dann mit Wolf von Engelhardt in persönlichen Kontakt, als die Wissenschaftliche Buchgesellschaft mich mit dem Auftrag, eine zweisprachige Ausgabe der *Nouveaux Essais* in neuer Übersetzung zu besorgen, der Obhut des älteren und erfahrenen Gelehrten übergab; so entstand jene Ausgabe, die unser beider Namen verbindet.[4]

Wohin lenkten den mit seiner Arbeit beginnenden Leibniz-Adepten die Wegzeichen, die Engelhardts Auswahlband setzte? Noch 1985 hat Daniel Garber[5] daran Anstoß genommen, daß die Beziehung der Leibnizschen Metaphysik zu seinen physikalischen Untersuchungen und Anschauungen von der Leibniz-Forschung vernachlässigt werde. Engelhardts Band enthielt dagegen schon 1949 nicht nur wichtige Auszüge aus der *Theorie der abstrakten Bewegung* von 1668, sondern auch die bis dahin nicht edierten und für das Verständnis des *Discours de Métaphysique* und des Briefwechsels mit Arnauld bedeutsamen Skizzen zu einem Buche über die Naturwissenschaft von 1680 (die Garber übrigens auch 30 Jahre später noch nicht benutzte!). In dieser Auswahl von Engelhardts wurde von dem *Naturbekenntnis gegen die Atheisten* aus dem Jahre 1668 bis zum *Discours de Métaphysique* von 1686 ein Bogen geschlagen, der in der Textzusammenstellung die Einheit von Metaphysik, Logik und Naturwissenschaft bei Leibniz sofort erkennen ließ.

In jenem Manuskript-Fragment von 1680 heißt es (in der Übersetzung von Engelhardts):

„Nichts anderes nehmen wir aber an der Materie auf deutliche Weise wahr als Größe, Gestalt und Bewegung. Wenn jemand darüber hinaus den Körpern eine substantielle Form oder eine Seele und so auch Sinnlichkeit und Begehren zuschreibt, so widerspreche ich ihm zwar nicht, doch bestehe ich darauf, daß dies nichts zur Erklärung der rein materiellen Erscheinungen beiträgt, und daß es nicht genügt zu sagen, daß der schwere Körper die Erde spüre und nach ihr begehre, wenn wir nicht zugleich erklären, auf welche Weise jene Sinnlichkeit und jenes Begehren entsteht. Auf diesem Wege mußte man schließlich auf den inneren Bau der Organe des wahrnehmenden Wesens, das heißt auf mechanische Verhältnisse kommen. Denn was mit Wahrnehmung geschieht, geschieht nicht weniger mechanisch, und den Regungen der Seele entsprechen körperliche Bewegungen in den Organen, die immer mechanischen Gesetzen folgen" (Schriften Engelhardt, S. 325).

Leibniz insistiert mit äußerster Strenge darauf, daß die Phänomene der materiellen Welt nur aus den Gegebenheiten der materiellen Welt selbst erklärt werden dürfen, wenn die „Wahrheit der Dinge" gefunden werden soll. Ganz in Übereinstimmung mit den cartesianischen Physikern seiner Zeit erklärt er:

„Am Körper aber kann, sofern allein die Materie betrachtet wird, oder das, was den Raum ausfüllt, nichts anderes auf deutliche Weise begriffen werden, als Größe und Gestalt, die beide im Prinzip des Raumes enthalten sind, und die Bewegung, die die Veränderung des Raums ist. Deshalb kann, was materiell ist, durch Größe, Gestalt und Bewegung erklärt werden" (Schriften Engelhardt, S. 324).

Zum traditionellen Bild vom Metaphysiker Leibniz, der die eigentliche Wirklichkeit in der Idealität mentaler Substanzen, der Monaden, gesehen habe, während die materielle Welt nur ein Phänomen sei „wie ein Regenbogen", zu diesem Bild passen die zitierten Stellen nicht; und es läßt sich damit auch nicht vereinbaren, daß Leibniz immer wieder von „körperlichen Substanzen" spricht, dem Materiellen also in irgendeiner Weise substantielle Wirklichkeit zuerkennt. Wie sollte ein Naturforscher von Leibniz' Rang auch die natürliche Welt als bloßen Schein auffassen können?

Dennoch erkannte Leibniz von Anbeginn seiner Studien die Unzulänglichkeit eines rein mechanistischen Weltbilds.

„Ich habe in der Tat die Erfahrung gemacht, daß man die physikalischen Bewegungen nicht allein durch mathematische Gesetze

begründen kann, sondern daß notwendigerweise metaphysische Sätze hinzugefügt werden müssen. … Aus der mathematischen Wissenschaft stammen Größe, Gestalt, Lage und deren Veränderungen, aus der metaphysischen Wissenschaft aber: Existenz, Dauer, Wirken, Erleiden, Zweck des Wirkens oder Empfindung des Wirkenden.“ (Schriften Engelhardt, S. 327f.)

Im scholastischen Begriff der substantiellen Formen, den er später durch den aristotelischen Begriff der Entelechie ersetzt und damit präzisiert, findet Leibniz einen terminologischen Schlüssel zur Lösung dieser Schwierigkeit. Das Organisationsprinzip, das jeder körperlichen Substanz ihren inneren Zusammenhalt als Einheit und ihre individuelle Besonderheit verleiht, drückt sich in der Struktur aus, die die Anordnung des materiellen Substrats ausmacht. Und diese Struktur ist begrifflich wohl zu unterscheiden von ihrem materiellen Träger, obwohl in Wirklichkeit die Struktur immer die Struktur einer Substanz ist und eine Substanz immer eine Struktur besitzt. Darum zieht Leibniz in späteren Jahren auch den Terminus Entelechie vor, weil die substantiellen Formen in scholastischer Tradition auch als separate gedacht werden. Und Goethe hat, als er den aristotelischen Begriff der Entelechie resolut adaptierte, mit Gewißheit dabei den Leibnizschen Gebrauch im Blick gehabt.[6]

Substantielle Form, Entelechie, dann schließlich Monade sind terminologische Versuche, den Sachverhalt zu fassen, daß die Wirklichkeit der Naturgegenstände nicht in ihrer materiellen Extension und den extensional beschreibbaren Merkmalen, Eigenschaften, Akzidentien der Gegenstände begründet ist, sondern in der formalen Verfaßtheit der zu einer Gestalt und Funktionseinheit zusammengeschlossenen Elemente eines Seienden; auch daß diese formale Verfaßtheit selbst nicht wie ein materielles Substrat begriffen werden kann, sondern als einheitstiftende Relation, die als solche nicht materiell, nicht extensional ist, vielmehr nach Art des Geistigen als intensionale Einheit von Vielen gedacht werden muß. Daraus folgt ganz selbstverständlich, daß das Verhalten der Körper in ihrer Materialität nur aus materiellen Ursachen und Zusammenhängen erklärt werden darf und wissenschaftstheoretisch dem Reich der Naturwissenschaften, ontisch dem Reich der Natur zugehört. Was aber die bestimmte *Seiendheit* eines Gegenstandes ausmacht, seine Identität als Dieses-da *(tode ti*, als welches die Substanz existiert, in der Sprache des Aristoteles) – das wird

von der naturwissenschaftlichen Formulierung seiner Merkmale und Bewegungsformen nicht gedeckt und gehört in den Bereich der Metaphysik, „dadurch man apriori Grund geben kann, warum diese Sache vielmehr da ist als nicht da ist? und warum sie so und nicht vielmehr ganz anders ist“ (wie es in Gottscheds schöner Übersetzung der *Theodizee* heißt).[7] Daß der Übergang von der Empirie der Naturwissenschaften zur Apriorität der Metaphysik genau an der Stelle liegt, wo die Einzelheit des Einzelnen als Ausdruck der Totalität der Welt begriffen werden muß, hat Leibniz im § 7f. der *Principes de la Nature et de la Grâce* dargelegt (KS, S. 424ff.).

Wenn Leibniz hier Physik und Metaphysik nebeneinanderstellt, welcher Juxtaposition im Titel der für den Prinzen Eugen geschriebenen Zusammenfassung seines Systems die theologische Unterscheidung von Natur und Gnade entspricht, so scheint dies einer Leibniz-Deutung entgegenzukommen, die seine Philosophie auf drei Darstellungsebenen rekonstruieren möchte.[8] Die erste wäre die Ebene der physikalischen Wirklichkeit – betrachtet eben als die *Wirklichkeit* der Natur; die zweite die Ebene der metaphysischen Konstitution der Wirklichkeit in seelenähnlichen substantiellen Einheiten, den Monaden – betrachtet als die *eigentliche* Wirklichkeit, der gegenüber die Natur sich als bloßes Phänomen erweist; die dritte Ebene wäre die der theologischen Integration als Begründung des mannigfaltigen Seins der vielen Substanzen in Gott – die *wirkliche Welt* als beste aller möglichen in der *harmonie universelle*. Die jeweils niedere Ebene wäre dann eine Projektion der höheren, die Einheit des Systems und die Entsprechung von Physik und Metaphysik wäre durch die Abbildbarkeit der Ebenen aufeinander garantiert.

So verführerisch ein solches Modell ist, wenn man das verwirrende Ineinander von naturwissenschaftlichen und metaphysischen Aussagen bei Leibniz sondern und in Ordnung bringen möchte, es trifft, meine ich, den Sachverhalt nicht; so einfach ist Leibniz nicht analytisch zu ordnen und darstellungstheoretisch gefügig zu machen. Daß bei ihm ein höherer „esprit de finesse“ waltet, habe ich in meinen Anfängen bei Wolf von Engelhardt gelernt; daran halte ich fest. Das Reich der Natur als *phaenomenon bene fundatum* ist nicht einfach eine Projektion des Reichs der Monaden auf die Ebene der Extensionalität, sondern selbst ein Moment der metaphysischen Wirklichkeit, die immer auch eine physische ist. Es gibt nur diese eine wirkliche materielle Welt, aber die Prinzipien

ihres Welt-Seins, ihrer Ganzheit, ihres gesetzlichen Zusammenhangs sind nicht materiell, wenn sie sich auch materiell realisieren. Gott ist nicht ein Deus ex machina, der von Anfang an Menschenwelt und Natur in Übereinstimmung gebracht hat, sondern das Prinzip dieser Übereinstimmung; er ist der Name dafür, wie der Mathematiker und Physiker Abraham Gotthelf Kästner in seiner Vorrede zu Raspes erster Ausgabe der *Nouveaux Essais* 1765 – dem Werk, in dem sich dann unsere Wege begegneten – schrieb, „daß die Welt ein Ganzes sey, dessen sämmtliche Theile so genau miteinander verbunden wären, daß, wenn man einen noch so kleinen Theil davon abreißen wollte, eine ganz andere Welt entstehen würde; daß das, was in jedem Individuum, in einem jeden Augenblicke vorgehet, mit der ganzen Welt dergestalt im Verhältnisse stehe, daß der unendliche Geist, als der Einzige, welcher das Individuum so kennt, wie es wirklich beschaffen ist, in demselben die wirklich existirende Welt erblicken müsse“.[9]

Muß man daran erinnern, daß es der Erfinder des Infinitesimalkalküls war, der in der *Theodizee* die Welt nicht einen unendlichen Gegenstand nennt, sondern ein Seiendes, das unendlich ist, da es sich in alle zukünftige Ewigkeit erstreckt – daß er mithin auch den unendlichen Geist, Gott, nicht als ein Etwas vorstellt, sondern als Grenzbegriff einer unendlichen Denkoperation, die – käme sie je zu einem Ende, was nicht geschehen kann – alles in sich aufnähme und somit auch alles Einzelne aus allen seinen Bedingungen und Beziehungen im Ganzen erkennen würde, also die *notio completa* von jeglicher Sache hätte (Theod., § 195).

Die Nähe zu Hegel ist unübersehbar, wenn auch die Quelle, aus der Leibniz’ Gedanken gespeist werden, eine andere ist als die Hegels. Die Orientierung aufs Ganze, die Konzeption einer *notio completa*, eines absoluten Begriffs, der sich aber nie gegenständlich abschließt, sondern sich nur in einer infinitesimalen Denkoperation auf jeder ihrer Stufen spiegelt – das ist das Prinzip des spekulativen Denkens und die spekulative Denkform, in der Leibniz und Hegel einander nahekommen, was Josef König (aber auch niemand sonst) in seiner Leibniz-Abhandlung von 1946 – auch diese eine meiner prägenden Studienerfahrungen – erkannt hat.[10] Und an dieser Stelle mag deutlich werden, daß die Offenheit Leibnizschen Denkens, auf die als Bedingung seiner nie vergehenden Aktualität sich Wolf von Engelhardt bezog, nicht einfach ein freundlicher Charakterzug aufklärerischer Toleranz ist, sondern einen tiefen Grund in der Systemstruktur der Leibnizschen Philosophie hat.

Metaphysik und Naturwissenschaft verhalten sich zueinander nicht wie Seins- und Erscheinungswissenschaft, wie das Wissen vom Ding an sich und von den Erscheinungen. Das war Kants gründliches Mißverständnis der Leibnizschen Philosophie. Ihr Verhältnis ist übergreifend: Die Naturwissenschaft ist eine Art Metaphysik, obschon ihr Gegenteil; sie ist eingelassen in den Boden der Metaphysik,[11] und eben das sagt Leibniz, wenn er die Natur, gemäß dem Modus, in dem sie sich als räumlichzeitliche *zeigt*, als *phaenomenon bene fundatum* bezeichnet. Das Wesentliche für das Verständnis des ontologischen Status der Natur ist nicht ihre Phänomenalität, sondern deren Wohlfundiertheit. Weil die Natur ein wohlfundiertes Phänomen ist, ist die Naturwissenschaft keine Erscheinungswissenschaft, sondern eine Seinswissenschaft, und Leibniz kein unvollkommener Vorläufer des transzendentalen Idealismus, sondern ein dialektischer Realist.[12]

Diese Einschätzung scheint dem herkömmlichen Leibniz-Bild zuwiderzulaufen. Der Antagonismus wird aber behoben, wenn wir die grobschlächtigen Klassifikationsbegriffe Idealismus und Realismus beiseite setzen und die systematische Integration des empirischen Wissens in ein transempirisches Weltmodell nicht als gleichsam photographische Abbildung, sondern als einen Konstruktionsprozeß auffassen, dessen konstitutive Prinzipien aus der Interaktion des handelnden Subjekts mit den Formbestimmtheiten und Aktivitäten der von ihm behandelten Welt entspringen und nicht aus der vorgegebenen Verfassung unseres Verstandesvermögens. Die komplizierte Dialektik der Kräfte – *vis activa, vis passiva, vis primitiva, vis derivativa* –, die Leibniz der Metaphysik zurechnet und doch zugleich seinem Naturverständnis zugrundelegt, bestimmt dieses Modell. In ihm, das Leibniz ausdrücklich als eine Hypothese bezeichnet, sind Naturgesetze und metaphysische Prinzipien eine systematische Einheit.

[1] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Schöpferische Vernunft. Schriften aus den Jahren 1668–1686*, zusammengestellt, übersetzt und erläutert von Wolf von Engelhardt, Münster/Köln 1949, ^{2}1955 (im Folgenden zitiert: Schriften Engelhardt; vgl. Siglenverzeichnis).

[2] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Hauptwerke*, zusammengefaßt und übertragen von Gerhard Krüger, Stuttgart ^{3}1949 (^{1}1938).

[3] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Protogaea*, übersetzt von Wolf von Engelhardt, Stuttgart 1949.

[4] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, zweisprachige Ausgabe, hg. und übers. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Wiesbaden/Darmstadt 1959/1961 (NA).

[5] Daniel Garber, Leibniz and the Foundation of Physics, in: Kathleen Okruhlik, James Robert

Brown (Hg.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht 1985, S. 27ff.

6 Vg. Karl Schlechta, *Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1938, S. 117f.; ders., *Leibniz als Lehrer und Erzieher*, Mainz 1946, S. 18f.

7 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodizee*, übers. von Johann Christoph Gottsched, Hannover/Leipzig 1744, S. 196.

8 Daniel Garber, Leibniz and the Foundation of Physics.

9 Abraham Gotthelf Kästner, Vorrede zu Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Philosophische Werke* nach Raspens Sammlung, übersetzt von Johann Heinrich Friderich Ulrich, Halle 1778, Band I, S. 9 (erste deutsche Ausgabe nach der französischen von Raspe 1765).

10 Josef König, *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1978, S. 27ff: Über das System von Leibniz, Vortrag zum 300. Geburtstag in der Universität Hamburg 1946.

11 Ebd., S. 34: „Die Konzeption des übergreifenden Allgemeinen ist dadurch bestimmt, … daß das Allgemeine das Allgemeine seiner selbst und seines Gegenteils ist, daß die Gattung Gattung ihrer selbst und ihres Gegenteils ist“. Vgl. dazu auch: Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, S. 51ff.

12 Zum *phaenomenon bene fundamentum* vgl.: Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Band III: Neuzeit 1, Darmstadt 2011, S. 566ff.; zur Leibniz-Deutung insgesamt: ebd., S. 363–580; und: ders., *Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten*, Darmstadt 2013.

2. Leibniz und Pascal

Eine Miniatur

Das Problem der Unendlichkeit ist mathematisch und metaphysisch nachantik. Wenn es auch bei den Griechen den Begriff des Grenzenlosen (ἄπειρον) gab, so war doch ihr Wirklichkeitsverständnis fest an den Begriff der Grenze (περας) geknüpft; was jenseits einer äußersten Grenze des Kosmos lag, war das Nicht-Seiende (μὴ ὄν), und es war gemeingriechische Weltvorstellung, die Aristoteles von den frühen Philosophen berichtet: nämlich „daß zum Seienden nur das gehört, was sinnlich wahrnehmbar ist und was der Himmel umfaßt“ (990 a 4).

Erst mit dem christlichen Gottesbegriff kommt die Frage nach der Unendlichkeit ins Spiel. Von Gott hieß es, er sei „größer als alles, was gedacht (definiert = durch Grenzen bestimmt) oder gemessen werden könne“. Das mathematische Äquivalent dieser theologischen Aussage, die seit Anselm von Canterbury das Grundmuster des sogenannten „ontologischen Gottesbeweises“ bildete, ist zunächst das Problem der unendlichen Teilbarkeit einer Strecke oder eines Körpers (das „unendlich Kleine“) und der unendlichen Verlängerbarkeit einer Strecke oder Erweiterbarkeit eines Körpers (das „unendlich Große“). Bei Pascal gehen der theologische und der ontologische Aspekt ineinander über.

Leibniz nimmt die Pascalsche Problematik auf. Aber er überführt sie nun ganz in die rein mathematische Aufgabe, wie der Grenzübergang zum unendlich Großen und zum unendlich Kleinen in einem Kalkül operationalisierbar sei. Der Kalkül sollte die Möglichkeit geben, die extensionale Verfassung der Welt, ein ausgedehntes Seiendes zu sein, mit ihrem intensionalen Ausdruck, als welcher sie in jedem Punkte in ihrer Totalität sich vergegenwärtige, in einem rationalen Verhältnis zu verbinden.

Das Leibniz-Manuskript „De l’infinité“ ist in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich, weil Leibniz den vollen Wortlaut der Pascal-Stelle aus den *Pensées* zitiert, um ihr dann seine eigene Umdeutung zu geben. So wird der Vergleich der zwei in mathematischen Dingen so nahe verwandten und in metaphysischen Fragen so entfernten Geister in

einem kleinen Text möglich.

Daß in der Geschichte des Unendlichkeitsproblems Pascal die Leibnizsche Infinitesimalrechnung vorbereitete, ist allgemein anerkannt. Leibniz selbst hat davon gesprochen, Pascals Gedanken zur Unendlichkeit seien so etwas wie eine Einleitung in sein eigenes System (KS, S. 376ff.); er meinte das in metaphysischer Hinsicht, doch koinzidieren metaphysischer und mathematischer Aspekt des Infinitesimalen hier an dieser Stelle wie grundsätzlich überhaupt im Denken von Leibniz. Pascal jedoch geht den entscheidenden Schritt zur mathematischen Operationalisierung des limes-Begriffs nicht, und zwar aus metaphysischen, das heißt für ihn aus religiösen Gründen. Bemerkenswert ist, daß Leibniz die metaphysische Schranke bei Pascal nicht wahrnimmt, bzw. sie ignoriert, und sogleich zu seinen eigenen Vorstellungen, in denen mathematisches und metaphysisches Infinitesimal zusammenfallen, übergeht.

Pascal stellt den Menschen in die Mitte der beiden Extreme *Nichts* und *Unendlichkeit.* Aber nicht etwa als vermittelnde Mitte, sondern zerrissen zwischen den Extremen, von beiden unendlich weit entfernt und in beide blickend als in Abgründe, die ihn zu verschlingen drohen. Die Sicherheit des *esprit de géométrie* schlägt um in das Erschrecken des *esprit de finesse* vor dem Unermeßlichen und Unvorstellbaren. Das Fragment läßt die Angst spüren, die das religiöse Urerlebnis der *Pensées* ist. Nichts und Unendlichkeit sind hier keine Grenzwerte der Extension, sondern die wahren Seinsmodi in Gott, zu deren Erkenntnis der Mensch nicht fähig ist, in deren Mitte er nur einen Schein der Dinge begreift und angesichts derer er an der Kraft seiner Vernunft verzweifeln muß. (Dies alles sind Formulierungen Pascals).[1]

Leibniz exzerpiert das Fragment *in extenso.* Er erwähnt Pascals „Kraft der Beredsamkeit“, aber er scheint sich gegen den Ton innerster Erschütterung, ja Zernichtung zu sperren; sie gehören nicht zum Argument. Leibniz ist Aristoteliker, augustinische Seelenqualen liegen ihm fern. Der Begriff *Welt* impliziert eine Ordnung, also muß sie auch in der Sprache von rationalen Ordnungsparametern erfaßt und abgebildet werden können. Der Verstand Gottes und der des Menschen sind nicht strukturell verschieden, sie unterscheiden sich nur hinsichtlich des Grades der Deutlichkeit. Ja, der Verstand Gottes wird selbst nur als oberster Grenzwert gedacht.[2]

Man sieht, Pascal und Leibniz stehen in zwei heterogenen Sinnwelten.

Und doch erkennt Leibniz bei Pascal ein Problem, das unabhängig von der metaphysischen Sinnperspektive die beiden Mathematiker miteinander verbindet. Die prinzipielle Teilbarkeit – und das heißt: bis ins unendlich Kleine fortzusetzende Teilung – des Ausgedehnten und seine ebenso prinzipielle Erweiterbarkeit verlangen eine Rekonstruktion (oder Repräsentation) der Wirklichkeit, die über die der euklidischen Geometrie hinausgeht. Idealiter hatte das schon Proklos gesehen, wenn er auch mit dem Problem noch nicht umzugehen wußte.[3]

Hier setzt Leibniz ein, hier erkennt er in Pascal den verwandten Geist. Auch dieser hatte bei der Teilbarkeit der Materie begonnen und begriffen, daß auch jedem noch kleineren Teil ebenso alle Bestimmungsmomente des Materiellen zukommen müssen wie dem größeren Stück; und gleicherweise bei der Erweiterung. Kann der Mensch in seiner mittleren Position ausmachen, was Materialität sei, so muß das auch für die Extreme gelten. Diese Konsequenz scheut Pascal. Die Extreme Nichts und Unendlichkeit liegen außerhalb der Reichweite eines endlichen Verstandes. In Gottes Revier will er nicht eindringen.

Mit einer kleinen Verschiebung, die allerdings das Problem sofort von seiner religiösen Dimension befreit, hilft Leibniz sich weiter. Pascal spricht vom Nichts und von der Unendlichkeit. Doch für den aristotelischen Metaphysiker wie für den mechanistischen Physiker gilt: *ex nihilo nihil fit.* Leibniz spricht darum vom *„ersten Fast-Nichts“* und vom *„letzten Fast-Alles“.* Damit hat er die inkommensurablen Abgründe Pascals in Grenzwerte einer Welt verwandelt, die überall, wo sie bestimmt (und das heißt logisch: *definiert;* physikalisch: *gemessen;* und mathematisch: *berechnet)* wird, sich in endlichen Ausdrücken darstellen läßt. Von jedem definierten Ort aus (und nur definiert gibt es einen Ort) kann der Übergang zum Unendlichen – zum unendlich Kleinen wie zum unendlich Großen – als ein kontinuierlicher Prozeß vollzogen werden.

Hinsichtlich seiner Ausdehnung kann ein bestimmter Ort auf ein Minimum reduziert werden, wie Leibniz bei der Klärung der Grundbegriffe der Mathematik ausführt: „Si spatii magnitudo aequabiliter continue minuatur, abit in *punctum* cujus magnitudo nulla est“ (Logik, S. 354). Dennoch ist es sinnvoll, vom Raum als dem Ort der Örter zu sprechen *(locus omnium locorum;* Logik, S. 362), weil nämlich der Punkt, der keine Größe hat, nicht als artverschieden vom ausgedehnten Ort (dem Standort, *vestigium;* Logik, S. 360), sondern als dessen Diminuierung zu einem „unvergleichlich Kleinen“ keine Größe

hat, da jeder kleinere ausgedehnte Teil als dem größeren Ausgedehnten ähnlich angenommen werden muß; und so fort *in infinitum*. So gibt es einen kontinuierlichen Übergang vom Augenblick zur Dauer, vom Punkt zum Raum und umgekehrt (Logik, S. 358).[4] Leibniz hat darin ein Grundprinzip aller Wirklichkeitserkenntnis gesehen und es unter dem Titel *lex continui* als eine ebenso ontologische wie logische Struktur des Seins und des Denkens formuliert.

Unter dem Gesetz der Kontinuität verliert die Unendlichkeit den Schrecken, in den sie Pascal versetzte und der ihn „erzittern" machte. Denn sie ist ja nun extensional als die immer weiter fortgesetzte Folge von Ähnlichen zu begreifen und aus jeder Ausdehnung „herauszuspinnen" (um einen auf das Verhältnis von Sprache und Welt bezogenen Ausdruck Wilhelm von Humboldts analog zu gebrauchen). Die ubiquitäre Homogenität der Ausdehnung gestattet Grenzüberschreitungen ohne Wagnis. Damit verschwindet die Fürchterlichkeit des „ganz Anderen", als welches die Unendlichkeit Gottes (oder besser: Gott mit den Eigenschaften des Unendlichen) für Pascal erschien, vor der universellen Zuständigkeit der Ratio. Das Unendliche kann berechenbar werden. Die Struktur der Welt und das Wesen Gottes fallen zusammen, *à la rigueur métaphysique* gilt die Gleichung: Welt im ganzen = Gott.

Wie nahe dies auch der Formel Spinozas *Deus sive substantia sive natura* zu kommen scheint – die Differenz ist prinzipiell.[5] Denn für Leibniz ist eben die unendliche Ausdehnung in ihrer Homogenität nicht die Welt, sondern nur die Form ihrer Erscheinung. Ihr Wesen ist nicht die Einheit (wie bei Spinoza), sondern die Vielheit der aufeinander wirkenden Kräfte, deren Wirkung sich jeweils in einem „Weltpunkt" auf besondere Weise manifestiert.[6] Jeder „Weltpunkt" ist aufgrund der Ähnlichkeit jedes Ausgedehnten mit jedem Ausgedehnten ein Analogon des Ganzen, dergestalt daß „la moindre portion contient, par l'infinité actuelle de ses parties, d'une infinité de façons, un miroir vivant exprimant tout l'univers infini" (KS, S. 376). Die mathematische Entsprechung, die in der Homogenität der Ausdehnung begründet ist, schlägt bei Leibniz in die metaphysische Korrespondenz um, dergemäß jede Monade *repraesentatio mundi* ist – jede also jeder anderen ähnlich, insofern sie dieselbe Welt repräsentiert, aber jede von jeder anderen verschieden, weil sie es auf je ihre eigene Weise, unter ihrer eigenen Perspektive, tut, das heißt die Welt „ausdrückt". Die Kategorie der

Perspektivität deckt intensional denselben Sachverhalt, den die Kategorie des Standorts extensional benennt. An dieser Äquivalenz der Kategorien wird das Prinzip der Leibnizschen Onto-Logik durchsichtig: Es gibt eine spiegelbildliche Entsprechung der intensional zu beschreibenden Logik des Begriffs, der *notio completa*, und der extensional zu beschreibenden Logik des Urteils, der *series praedicatorum*. Die eine führt zur *intuitio mundi* (die zu einem nun ganz und gar weltlich und spekulativ gedachten *esprit de finesse* in Beziehung gesetzt werden kann); die andere zum *calculus ratiocinator* (der den *esprit de géométrie* operationalisiert). Beide Aspekte zusammen ergeben erst die Dialektik, die das Prinzip der Totalität (Einheit) und das der Bewegung (Vielheit) miteinander systematisch verbindet und die Einheit auf die Vielheit und die Vielheit auf die Einheit abbildbar macht. „L'harmonie preetablie … donne cette même infinité universelle dans chaque premier presque neant (qui est en même temps le dernier presque tout …), c'est à dire dans chaque point reel, qui fait une Monade" (KS, S. 378). Der Abstand zwischen Gott und den weltlichen Einzelnen schrumpft auf eine quantitativ ausdrückbare Differenz. Denn die Monade ist „une divinité diminutive, un univers materiel eminemment. Dieu en ectype et ce univers en prototype" (KS, S. 382). Die Verfahrensweise des Infinitesimalkalküls erweist ihre metaphysische, anti-theologische Relevanz. Die Mathematik wird zum Mittel, der Dialektisierung der Metaphysik eine extensional ausdrückbare Gestalt zu geben. Damit hat Leibniz sich von Pascal (sozusagen antipodisch) entfernt.

[1] Vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit*, Darmstadt 2011, Band IV: Neuzeit 2, II. Hauptstück, Kapitel 1.

[2] Vgl. Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Darmstadt 2013; und ders., *Dialektik*, Band III: Neuzeit 1, IV. Hauptstück, Kapitel 2.

[3] Proklos setzt im Parmenides-Kommentar das Eine mit dem Unbegrenzten gleich und schreibt, daß es sich durch die Totalität aller Seienden ausdehnt; in bezug auf den Körper wird die Unbegrenztheit mit der Teilbarkeit in infinitum gleichgesetzt. Proklos, Comm. in Parm. 1118 und 1119. Vgl. die englische Übersetzung von G. R. Morrow und J. M. Dillon, Princeton 1987, S. 461. – Und in der Vorrede zum Euklid-Kommentar heißt es: „Die Zahl, mit der Einheit beginnend, hat die Möglichkeit, sich ins Ungemessene zu mehren, aber immer ist die genommene begrenzt; und ebenso geht die Teilung der Raumgrößen ins Unendliche; aber die geteilten Größen sind alle begrenzt und die Teile eines jeden Ganzen begrenzt" (übers. P. Leander Schönberger, hg. und kommentiert von Max Steck, Halle 1945, S. 155f.). Vgl. dazu auch die Ausführungen zum Punkt, ebd., S. 226. Die Dialektik von *peras* und *apeiron* ist dem Problem des Infinitesimalen auf der Spur, hat aber keinen Kalkül dafür.

[4] Ebd., S. 358: „Tempus et Momentum, Spatium et Punctum, Terminus et Terminatum, etsi non sint Homogenea, sunt tamen homogona, dum unum in alterum continua mutatione abire

potest."

5 Vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik*, Band III, S. 385ff.

6 Ebd., S. 544ff.

3. LESSING UND LEIBNIZ

PLURALISMUS, PERSPEKTIVITÄT UND WAHRHEIT

Paul Hazard, der die passionierte Synopse der geistigen Bewegung des 17. und 18. Jahrhunderts gegeben hat, stellt die Toleranz als einen Leitwert des aufgeklärten Säkulums heraus. „Eine neue Tugend“, so ruft er aus, „sollte vor allem das Glück auf Erden begründen helfen: eine neue Tugend. Bis dahin galt sie nicht als Tugend, sondern als Schwäche, fast als Feigheit. Alle Ansichten dulden; die Ansicht meines Bruders dulden, wenn mein Bruder sich irrt und in Gefahr ist, seine Seele zugrunde zu richten; die Ansichten der falschen Propheten und Lügner zu dulden – ebenso gut könnte man sich offen zum Komplizen des Falschen und des Irrtums erklären“.[1] Das alles sollte nun nicht mehr gelten, das Recht auf Irrtum sollte respektiert werden. Toleranz, eng verknüpft mit Wohlwollen *(bienfaisance* – das Wohltun ist darin eingeschlossen) und Humanität, ist der Schlüssel zum vernünftigen Verhalten. Die Toleranz – „elle était justice; elle était intelligence, puisqu’elle supposait un esprit capable d’entrer dans les raisons d’autrui; elle était sentiment de notre misère: nous sommes tous faibles, nous sommes tous sujets à l’erreur, sachons nous pardonner. Elle était valeur sociale, sans la tolérance les hommes redeviendrait des loups … elle devenait conscience de la multiplicité des éléments qui entrent dans la formation d’une pensée ou dans les motifs d’un acte, et reconnaissance de la part de vérité, de la part de justice, qu’enferme un avis qu’on ne partage point, qu’enferme une pratique que l’on désapprouve“.[2]

Eine genaue Prüfung, was die großen Geister der Aufklärung unter Toleranz verstanden, muß uns allerdings etwas ernüchtern. Die Toleranz-Idee war keineswegs der Ausdruck einer selbstkritischen Beschränkung der Reichweite individueller Wahrheitsfindung, sondern einfach ein Gebot der praktischen Vernunft nach einer Periode mörderischer Religionskriege und Bürgerkriege. Toleranz ist ein derivativer Modus des Friedensprinzips – die politische Frage der Erhaltung des zwischenstaatlichen und innergesellschaftlichen Friedens, nicht die erkenntnistheoretische nach den vielfältigen Aspekten der Wahrheit

steht im Zentrum. Die Koexistenz widerstreitender Gruppen- und Einzelinteressen ist das Problem. Ein Blick auf die ideengeschichtlichen Quellen zeigt das.

I.

Der Toleranz-Gedanke entsteht in engem Zusammenhang mit der Konzeption des Eigeninteresses des bürgerlichen Individuums als konstitutiven anthropologischen, gesellschaftlichen und politischen Prinzips, und diese Verknüpfung definiert – und das heißt auch: begrenzt – die Toleranzforderungen der Aufklärungsdenker. Thomas Hobbes hat dazu sowohl die anthropologischen wie die politischen Grundlagen formuliert: Menschen haben Begierden, die sie zu stillen streben; und weil alle Menschen von gleicher Art sind, setzen sie alle ihre Zwecke innerhalb eines und desselben eng umrissenen Spielraums und geraten so in Konkurrenz zueinander: „Nature has made men so equall, in the faculties of body, and mind … From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends. And therefore if two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End (which is principally their owne conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy, or subdue one another.“ Und darum gilt: „Every man has a right to every thing“.[3]

Der in der sinnlichen, appetitiven Natur des Menschen begründete Widerstreit zwischen den Individuen hätte eine den Zweck des Lebensgenusses und der Selbsterhaltung durchkreuzende Wirkung, würden die Menschen nicht Verfahrensregeln ersinnen und deren Einhaltung erzwingen, die den Kampf aller gegen alle verhüten. „Consequently it is a precept, or a generall rule of Reason, that every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre“.[4]

Das Friedensgebot (substituierbar durch das der Selbstverteidigung) ist das erste und grundlegende Naturgesetz (= Vernunftgesetz). Daraus folgt das zweite, das Gebot gesellschaftlicher Selbstbeschränkung: „That a man be willing, when others are so too, as farre forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and to be contented with so much liberty against men, as he

would allow other men against himselfe“.[5]

Das Ausmaß der Selbstbeschränkung auf Gegenseitigkeit steht immer in Konflikt mit dem Streben nach vollständiger Bedürfnisbefriedigung. Das wohl verstandene Eigeninteresse, das auf Erhaltung einer Friedensordnung gerichtet sein muß, wenn eine vernünftige Bedürfnisbefriedigung gewährleistet bleiben soll, darf nur um das unbedingt notwendige Maß an gegenseitiger Rücksichtnahme verkürzt werden, wenn eine stabile Ordnung erhalten werden soll. Toleranz gegenüber jeglichem Verhalten des anderen, durch das nicht ein unverzichtbares Allgemeininteresse verletzt wird, ist darum eine notwendige Bedingung des gesellschaftlichen Friedens. Toleranz ist das Prinzip der Minimierung von Zwang in einer Gesellschaft bürgerlicher (egoistischer) Individuen, also in der bürgerlichen Gesellschaft.

Das von Hobbes vorgezeichnete Denkmodell bleibt in der Diskussion des 17. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts bestimmend. Der von Hazard als eine Magna Charta des Toleranzprinzips gefeierte Brief John Lockes über Toleranz[6] macht das deutlich. Es geht um „the mutual toleration of Christians in their different professions of religion“.[7] Dem Glaubensverhalten liegt der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft voraus: „The Commonwealth seems to rae to be a society of men constituted only for the procuring, preserving and advancing their own civil interests. Civil interests I call life, liberty, health and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, land, houses, furniture, and the like“.[8] Die Autorität der gesellschaftlichen Instanzen kann sich – da keine eine Legitimation Gottes nachweisen kann – nur auf weltliche Dinge gemäß der natürlichen Vernunft erstrecken. Die Religionen dagegen stehen in unentscheidbarer Idealkonkurrenz: „The decision of that question belongs only to the Supreme Judge of all men, to whom also alone belongs the punishment of the erroneous“.[9] Was das Jenseits betrifft, braucht erst im Jenseits entschieden zu werden.

Daß Meinungen nicht toleriert werden sollen, die dem Gesellschaftszweck zuwiderlaufen,[10] klingt noch einleuchtend. Das Verbot von Kriegspropaganda und Völkerverhetzung in den Gesetzen des Alliierten Kontrollrats zur Befreiung Deutschlands vom Faschismus und Militarismus 1945[11] geht noch von demselben Gedanken aus. Doch die apodiktische Deklaration der Intoleranz gegen Atheisten enthüllt dann die Grenzen, die der Denkfreiheit bei Locke gezogen werden: „Those are not at all to be tolerated who deny the being of God“.[12] Der Ausbruch

aus einer Konformität der Religiosität, die die Stabilität von Staat und gesellschaftlicher Moral garantierte, durfte nicht gestattet werden. Die Entstehungsgeschichte des *Letter concerning toleration* erklärt die Diskrepanz zwischen Aufklärungspathos und religiöser Engherzigkeit. 1686 im niederländischen Exil geschrieben, stellt er Erwägungen an über die Bedingungen, unter denen die absolutistisch-katholische Restauration der Stuarts durch eine bürgerliche Verfassung abgelöst werden könnte, ohne daß dies zu einem neuen Bürgerkrieg führen müßte. So stehen die Toleranz-Schriften (neben dem zitierten ersten noch zwei weitere Briefe – alle anonym erschienen) in engstem Zusammenhang mit den auf Begründung eines bürgerlichen konstitutionellen Staates gerichteten zwei *Treatises of Government* und gehen über deren Horizont nicht hinaus. Der Staatszweck wird da bestimmt als „Erlaß von Gesetzen unter Androhung der Todesstrafe (und folglich auch aller minderen Strafen) zur Regelung und Erhaltung des Eigentums“ auf der Grundlage eines Naturgesetzes, „das den Frieden und die Erhaltung der gesamten Menschheit erheischt“[13] – und Gewissensfreiheit ist eine Bedingung der Friedenserhaltung. Weiter reichen Toleranz und Humanität nicht. Locke, der seit 1668 sieben Jahre lang Sekretär der Vereinigung der Eigentümer von Carolina war (die von einem anderen aufklärerischen Staatsmann, dem Earl of Shaftesbury, geleitet wurde), ist Autor (bzw. Koautor) der Verfassung für die Kolonie, in der es heißt:

„Art. 109: Niemand darf einen anderen wegen seiner spekulativen Meinungen über die Religion und den Gottesdienst stören, belästigen oder verfolgen. Art. 110. Jeder Freie soll absolute Gewalt und Autorität über seinen Negersklaven gleich welcher Religion haben“.

Toleranz ist ein Aspekt des Schutzes bürgerlichen Eigentumsinteresses. „Das *Eigentum*, und zwar das bürgerliche Privateigentum, wird zur Grundlage der individuellen Freiheit und der staatlichen Machtausübung erklärt. Insofern ist die besonders von Locke bis in ihre verfassungsrechtlichen Konsequenzen durchdeklinierte Konzeption, nach der nicht Gottesgnadentum zur Herrschaft legitimiert, sondern Eigentümerauftrag, von unüberbietbarer struktureller Bedeutung“.[14] Die Inhalte und Grenzen des bürgerlichen Begriffs von Freiheit (mit all seinen Implikaten, von denen die Gewissensfreiheit und also die wechselseitige Toleranz nur eines ist) sind durch dieses Ausgangsprinzip festgelegt. Gerade da, wo (wie in England) die bürgerlichen Klasseninteressen schon deutlich ausgebildet waren, tritt

diese Einseitigkeit des emanzipatorischen Programms klar hervor.

II.

Das war anders in Deutschland, wo die Vernunftprinzipien noch im Vorfeld der Formierung bürgerlicher Klasseninteressen und -strategien zur Geltung kamen[15] und darum in abstrakter Allgemeinheit und das heißt auch mit größerer deduktiver Reinheit formuliert wurden. Leibniz, Thomasius, Tschirnhaus und ihresgleichen strebten wohl nach einer an Prinzipien des Vernunftrechts orientierten Gesellschaft; aber die Idee des *commune bonum* hatte sich ihnen noch nicht in eine bloße Summe oder Resultante individueller Eigeninteressen aufgelöst. Von der axiomatischen Trias der rechtsbegründenden Gebote des Gemeinwesens steht bei Leibniz das „neminem laedere" unbestreitbar vor dem „suum cuique tribuere", und die dritte Regel kann sowohl das Prinzip allgemeiner Sittlichkeit „honeste vivere" als auch das der gegenseitigen Solidarität „omnes adiuvare" sein. In vielen Leibnizschen Entwürfen gesellschaftspolitischer Art steht die Freude am Glück des anderen ganz am Anfang (vgl. Pol. Schr. I + II sowie Grua).

Auch hier ist Toleranz keine gesellschaftsbegründende, sondern eine nachgeordnete Tugend. Ihr vorgeordnet ist das Glück des Menschen, dessen Voraussetzung wiederum die Erhaltung des Friedens ist. Wie für Hobbes und Locke, die die Erfahrung des englischen Bürgerkriegs hinter sich hatten, so ist auch für Leibniz, der zwei Jahre vor dem Westfälischen Frieden geboren wurde, und der das vom Elend des Dreißigjährigen Krieges verwüstete Deutschland[16] nicht nur als Jugenderlebnis, sondern auch noch als politisches Problem in den Diensten des Erzkanzlers des Reichs[17] erfuhr, der Frieden eine Hauptsorge. Frieden heißt aber – in der Zeit der Aufhebung des Edikt von Nantes, der Vertreibung der Protestanten aus Österreich – immer auch Religionsfriede. So ergibt sich für Leibniz (wie für Locke) das Toleranzgebot im Zusammenhang mit den konfessionellen Auseinandersetzungen. Am 14. März 1685 schreibt Leibniz an den Landgrafen von Hessen-Rheinfels: „Übrigens würde es zweifellos viel für das Wohl des Reiches bedeuten, wenn die Feindschaften, die noch aus religiösen Gründen bestehen, durch gegenseitige Toleranz gegenüber den Besonderheiten der Konfessionen enden würden … Als erstes müssen die Mächte sich über gegenseitige Toleranz verständigen, um die Gemüter zu besänftigen, ehe man auf eine

Wiedervereinigung hoffen kann … Daher ist es meine Methode, alle guten Absichten zu unterstützen und zu loben“ (Grua, S. 188ff.).

Dabei zielt das friedenspolitische Argument in zwei Richtungen: einmal auf eine stabile Ordnung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, zum anderen auf die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen. Der Landgraf war einer der wichtigsten Partner von Leibniz bei seinen Bemühungen um die Wiedervereinigung, denen er eine umfangreiche Korrespondenz und viele Denkschriften widmete – mit dem Fernziel der Einheit der protestantischen und katholischen Kirchen, vorerst aber doch wenigstens der lutherischen und reformierten.

Leibniz war sich darüber im klaren, daß die Reunion nicht nur auf gegenseitiger Akzeptanz der Verschiedenheiten beruhen könne. Zwar schreibt er am 15. April 1698 an Molanus: „Zudem handelt es sich gegenwärtig nicht so sehr um die Wahrheit und Übereinstimmung der Lehrsätze, als vielmehr um Toleranz“ (Grua, S. 424.); aber schon einen Monat später, am 30. Mai 1698, heißt es in einem Brief an Ludolf, die „conciliation doctrinale“ sei einfacher zu erreichen als die „tolérance civile“ (Grua, S. 400). Das war zwar eine rationalistische Illusion, die die Hartnäckigkeit der Vorurteile im Glauben nicht in Rechnung stellte und davon ausging, daß die „Attribute Divina“ in den Bekenntnissen kompatibel sein müßten (Grua, S. 430). So entwickelten Leibniz und Molanus in einer Denkschrift das Programm, die Streitpunkte zwischen den Kirchen seien so zu explizieren, daß nicht nur kirchliche Toleranz, sondern wahre Übereinstimmung vorbereitet werde (Grua, S. 428).

Leibniz will also keineswegs nur auf die relativistische Hinnahme der Differenzen, also letztlich auf einen in erkenntnistheoretischer Skepsis begründeten Respekt hinaus, wie ihn Pierre Bayle im Sinne hat: „Man kann nicht zweifeln, daß es eine unendliche Zahl ewiger Wahrheiten gibt, von denen wir keine Kenntnis haben … Es ist klar, daß alle Unterwerfung, die wir der Wahrheit schulden, notwendigerweise von dem Vorbehalt abhängt, daß wir sie kennen … Es gibt keine guten Gründe für die Tolerierung einer Sekte, die nicht zugleich gültig wären für die Tolerierung einer anderen“.[18] Sondern es geht Leibniz um die durch Vernunft verbürgten ewigen Wahrheiten, an deren absoluten Charakter kein Zweifel möglich ist.[19] Die *vérités de raison* dürfen nicht einmal aus dem Willen, das heißt der Willkür Gottes abgeleitet werden, sondern nur aus der Notwendigkeit seines Verstandes, aus dem *lumen naturale;* sonst blieben sie kontingent: „Denn auf die Masse würden

veritates aeternae keine Gewißheit in sich haben, selbst bonitas et justitia Dei würden nur denominationes extrinsecae, ja gar in der That ohne Grund seyn, wenn ihre Wahrheiten allein von Gottes Willen herrührten … Ihre Erkenntnis aber fließet wie alle guthe gaben aus der freywilligen Gnade Gottes, nehmlich aus dem Licht der Natur, so Gott dem menschlichen Verstande eingegeben“ (Grua, S. 433f.). Gilt aber die Unumstößlichkeit der aus dem *lumen naturale* zu gewinnenden Vernunftwahrheiten, so kann Toleranz im Hinblick auf sie kein Prinzip, sondern nur eine gesellschaftliche Verhaltensmaxime sein. Der Aufklärer kann aus Gründen der Vernunft keinen Pluralismus der Wahrheit(en) zulassen, also der Toleranz keine erkenntnistheoretische Legitimation verschaffen.

Soweit würde auch der Skeptiker Bayle folgen, für den Toleranz ein Prinzip aus Konsequenz der Unsicherheit des Wissens war. Immerhin schreibt er: „Wenn diese ursprünglichen Ideen, die ihre Überzeugungskraft in sich selbst tragen, uns gegeben wurden, damit wir die Dinge richtig beurteilen, und damit wir uns einer Unterscheidungsregel bedienen, so folgt notwendigerweise, daß sie unser souveräner Richter sein sollen und daß wir ihrer Entscheidung alle Differenzen unterwerfen, die wir in dunklen Erkenntnissen haben“.[20] Nur daß eben für Bayle das Reich der evidenten Wahrheiten, der *Ideae clarae et distinctae*, ein eng begrenztes war, dem die unendliche Menge ungewisser Meinungen gegenübersteht, über die wir keine Wahrheitsentscheidungen herbeiführen können.

Für Leibniz aber verschärft sich das Problem, denn er kann in einem durch allseitigen Bedingungszusammenhang determinierten Universum überhaupt keine reale Kontingenz anerkennen, sondern muß in letzter Instanz die Notwendigkeit (und Deduzierbarkeit) jeder Wahrheit annehmen.[21] Das logische Prinzip „praedicatum inest subiecto“ ist ihm zugleich ein ontologisches: Die Welt ist das universale Subjekt, und alles, was der Fall ist (und sein kann), ist in ihr eingeschlossen; jede Wahrheit kann darum so weit auf ihre Gründe und Bedingungen transparent gemacht werden, daß sie sich als analytische erweist.[22] Wahrheiten, die einmal auf diese Weise eingesehen und deduziert sind, schließen ihr Gegenteil als falsch aus; und in dieser Hinsicht kann es auch keine Toleranz gegenüber dem Irrtum, der Unwahrheit geben. Die Wahrheit ist zwingend.

Diese Konsequenz ist in einer aufklärerischen, das heißt

rationalistischen Weltkonzeption unausweichlich. Nur ein Verzicht auf Metaphysik, also auf eine kohärente Konzeption von Welt im ganzen (der dann gerade nicht mehr rationalistisch wäre), könnte den Pluralismus der Wahrheiten retten. Aus dem Vernunftwesen des Menschen begründet sich die Humanität, die Humanität fordert Toleranz, die Vernunft widerspricht ihr. In diese Antinomie findet sich jede Weltanschauung verstrickt, die den Wahrheitsanspruch der Vernunft nicht aufgeben will.

III.

Mir scheint, daß Leibniz aus dieser Antinomie von unverzichtbarem Wahrheitsanspruch und pragmatischem Toleranzgebot einen metaphysischen Ausweg gewiesen hat, den dann auch Lessing in der Ring-Parabel und in der Schloß-Parabel gegangen ist.

Im Unterschied zu Spinoza, in dessen Begriff der *substantia sive natura sive Deus* die Mannigfaltigkeit der Welt aufgehoben wurde „in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist“ (Hegel),[23] hält Leibniz an der realen Pluralität der Substanzen fest, so wie sie in der Erfahrung gegeben ist. Er nimmt es für ein erstes, jeder Begründungsbedürftigkeit enthobenes Prinzip, „ut varia a me percipiantur“ (C, S. 183).[24] Nicht die Vielheit muß demonstriert werden, denn sie liegt ja vor Augen, sondern der ihre Einheit konstituierende Zusammenhang, das Prinzip ihrer Verknüpfung. Das kann aber nicht empirisch gegeben sein oder nachgewiesen werden, denn die Erfahrung hält sich immer in den Grenzen der Endlichkeit und ist in einen (potentiell unendlichen) transempirischen Bereich von Entitäten und Relationen eingebettet, über den sie nichts mehr ausmachen kann, wie sehr sie auch ihre endlichen Grenzen erweitert. Die Einheit der Welt im ganzen ist also immer ein Gedankenkonstrukt, das von der Erfahrung der Geordnetheit der empirisch gegebenen Teilwelt ausgehend zur Idee der geordneten Totalität fortschreitet.[25] Der Leitfaden des Konstruktionsverfahrens ist das Prinzip des zureichenden Grundes, „vermöge dessen wir bedenken, daß sich keine Tatsache als wahr oder existierend, keine Aussage als wahr herausstellen kann, ohne daß es einen zureichenden Grund gäbe, warum es sich so und nicht anders verhält, obschon diese Gründe uns oft nicht bekannt sein können“ (KS, Mon. 32, S. 453). Die Welt als *series rerum* ist ein durch die *aurea catena*[26] der Bedingungen zusammengeschlossenes Ganzes, in dem

jeder Teil ebenso seine Selbständigkeit behält, wie er auch Teil und damit unselbständig ist.

Das Zugleich von Selbständigkeit und Abhängigkeit des Einzelnen, diesen erscheinenden Widerspruch am Individuellen, hat Leibniz nun durch ein Weltmodell intelligibel gemacht, das als Paradigma der klassischen neuzeitlichen Dialektik gelten darf[27] und in dem auch, sozusagen als Nebeneffekt, die Antinomie von Vernunftwahrheit und Toleranz ausgeräumt wird. Jede individuelle Substanz oder Monade, sagt Leibniz, ist in ihrem So-sein, also in ihrer Individualitat, dadurch bestimmt und begründet, daß sie mit allen anderen Substanzen dieser Welt durch die *aurea catena* der Bedingungen verknüpft ist und also die Wirkungen alles anderen in sich enthält bzw. ihre singuläre Beziehung zu allen anderen „ausdrückt". Die Monade ist eine „Darstellung der ganzen Welt repraesentatio totius mundi": „Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, daß jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken und daß sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist" (KS, Mon. 56, S. 465).

Da jede Substanz bedingt ist durch alle anderen und diese ausdrückt und da dieses Ausdrücken wechselseitig bei allen Substanzen vorkommt und sie definiert, stimmen alle Substanzen in dem sie erfüllenden Inhalt (in ihren Prädikaten) überein und sind Manifestationen des Allgemeinen, das allen zukommt. Einzelheit und Allgemeinheit fallen zusammen, und das macht die Möglichkeit der Teilhabe des Individuellen an der doch immer allgemeinen Wahrheit aus. Wie die Allgemeinheit so ist die Einheit der Vielen als Welt konstituiert durch das System universeller Entsprechungen, die „harmonie universelle". Eine Ausnahme davon gibt es nicht und kann es nicht geben, sonst wäre die Welt keine Welt; selbst Gott könnte kein Wunder tun.

Was aber macht dann das *principium individuationis* aus, demzufolge jede einzelne Substanz eben doch eine unverwechselbare und individuelle ist, so extrem, daß Leibniz sagt: „Jede Monade muß sogar von jeder anderen verschieden sein. Denn es gibt niemals in der Natur zwei Seiende, die einander vollkommen gleich wären und bei denen es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer inneren Bestimmung (denominatio intrinseca) beruhenden Unterschied zu finden" (KS, Mon. 9, S. 443). Mit dieser Behauptung, daß es niemals zwei *solo numero*

verschiedene Substanzen gibt (die dann gemäß der *lex identitatis indiscernibilium* nur eine wären), erhebt Leibniz die Individualität in den Rang eines seinskonstituierenden Prinzips.

Wenn alle Monaden denselben Inhalt haben, nämlich das Spiegelbild der ganzen Welt, dann kann die Individualität der einzelnen Monade und ihr Unterschied zu allen übrigen nur in dem Modus liegen, in dem sie das Universell-Allgemeine ausdrückt. Leibniz gebraucht dafür ein topologisches Argument: Da jede Substanz von jeder anderen distinkt ist, hat sie in der idealen Topographie der Welt jeweils einen einzigartigen Ort, an dem sie und nur sie sich befindet. Das bedeutet, daß sie die Welt von diesem Ort aus in einer einzigartigen Perspektive spiegelt, die sich von Ort zu Ort, von Monade zu Monade je nach Nähe und Ferne weniger oder mehr verschiebt, aber immer eine andere ist,[28] sodaß nie zwei Monaden ganz und gar dasselbe Bild der Welt spiegeln. Die Individualität der Monade ist also topologisch durch ihre Weltstelle, inhaltlich durch ihre Perspektive der Widerspiegelung bestimmt und garantiert. Diese ontologische Definition hat die wahrheitstheoretische Konsequenz, daß jede individuelle Substanz zwar die allgemeine Wahrheit einschließt, aber in eben ihrer je eigenen, einmaligen Fassung. Daraus ergibt sich weiterhin, daß das Falsche ein Moment oder eine Art der Wahrheit ist, wie es in Spinozas Satz „verum est index sui et falsi“ ausgesprochen wird. Eine vollkommene Identität der Widerspiegelungen kann es nicht geben, die Übereinstimmung zwischen den perspektivischen Abweichungen kann nur durch die Projektion des einen Bildes auf das andere oder die anderen nach den strengen Gesetzen des „Ausdrückens“ hergestellt werden. „Eine Sache *drückt* (nach meinem Sprachgebrauch) eine andere *aus*, wenn zwischen dem, was man von der einen, und dem, was man von der anderen aussagen kann, eine feste und regelmäßige Beziehung besteht. In diesem Sinne drückt eine perspektivische Projektion das in ihr projizierte geometrische Gebilde aus“.[29]

Ich brauche hier nicht auf das abgestufte System graduell verschiedener Repräsentationen der Mannigfaltigkeit der Welt in der einzelnen Substanz, auf die Skala von den *perceptions confuses* bis zu den *perceptions distinctes* einzugehen. Für die Toleranzproblematik ist indessen wichtig, daß die Universalität und zwingende Kraft der Wahrheit, die eine Tolerierung des Irrtums ausschließt, sich in diesem System durchaus mit der Einsicht verbindet, daß jedes Individuum sich in seiner Auffassung des Wahren von allen anderen unterscheidet und daß

dieses Anderssein nicht nur zugelassen werden muß, sondern ontologisch begründet und unausweichlich ist. Die Perspektivität der Wahrheit ist notwendig mit der Pluralität der Substanzen verknüpft, aber unter der Voraussetzung der einen, universell verbundenen Welt und der absoluten Wahrheit als Grenzwert der Integration aller relativen Wahrheiten in einem fiktiven unendlichen Verstand. Die für endliche Verstandeswesen sich darstellenden verschiedenen Aspekte der Wahrheit durch Projektion aufeinander in Übereinstimmung zu bringen, ist die Aufgabe der dialektischen Argumentation oder – wie man heute sagen würde – eines dialektischen Diskurses. In diesem Sinne konnte Leibniz sagen, daß er aus jedem Buche, selbst dem falschesten, noch etwas lernen konnte, denn so falsch könne gar keines sein, daß nicht auch richtige Seiten in ihm enthalten seien. Für die Koordination der verschiedenen Aspekte oder Perspektiven gibt er eine Metapher: „Wie eine und dieselbe Stadt, die von verschiedenen Seiten betrachtet wird, als eine ganz andere erscheint und gleichsam auf perspektivische Weise vervielfacht ist, so geschieht es in gleicher Weise, daß es durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Universen gibt, die jedoch nur die Perspektiven des einen einzigen gemäß den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade sind“ (KS, Mon. 57, S. 465).

IV.

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, wo sich die Leibnizsche Metaphysik nicht nur als ein Modell zur Überwindung der Antinomie von Wahrheitsanspruch und Toleranz erweist, sondern auch zum Ausgangspunkt für Lessings Überlegungen wird, die den cartesischen Dogmatismus ebenso wie den Bayleschen Relativismus überwinden.

In der Schloß-Parabel, die Lessing gegen Pastor Goeze ersinnt, finden wir eine das Erkenntnistheoretische ins Pragmatische wendende Parallele zu Leibniz’ Stadt-Gleichnis. Ich zitiere, um die strukturelle Ähnlichkeit deutlich zu machen, einige Sätze: „Ein weiser tätiger König eines großen, großen Reiches hatte in seiner Hauptstadt einen Palast von ganz unermeßlichem Umfange, von ganz besonderer Architektur …: von außen ein wenig unverständlich, von innen überall Licht und Zusammenhang.

Was Kenner von Architektur sein wollte, ward besonders durch die

Außenseiten beleidiget, welche mit wenig hin und her zerstreuten, großen und kleinen, runden und viereckten Fenstern unterbrochen waren; dafür aber desto mehr Türen und Tore von mancherlei Form und Größe hatten.

… Man begriff nicht, wozu so viele und vielerlei Eingänge nötig wären, da ein großes Portal auf jeder Seite ja wohl schicklicher wäre und eben die Dienste tun würde. Denn daß durch die mehrern kleinen Eingänge ein jeder, der in den Palast gerufen würde, auf dem kürzesten und unfehlbarsten Wege gerade dahin gelangen solle, wo man seiner bedürfe, wollte den wenigsten zu Sinne“.

Der Palast entspricht der Stadt, den verschiedenen Ansichten entsprechen die verschiedenen Eingänge und Wege. Und natürlich sind die drei Ringe aus der Parabel im *Nathan* in ihrer simultanen Authentizität und Uneigentlichkeit äquivalent den verschiedenen Ansichten der Stadt, die jeweils authentisch und doch nicht die eigentliche „richtige“ Ansicht sind. Eine solche einzige richtige gibt es gar nicht; es kann sie aus ontologischen Gründen nicht geben und braucht sie aus pragmatischen nicht zu geben, so wie es in der Schloß-Parabel heißt: „Was gehen uns eure Grundrisse an? Dieser oder ein anderer, sie sind uns alle gleich. Genug, daß wir jeden Augenblick erfahren, daß die gütigste Weisheit den ganzen Palast erfüllet und daß sich aus ihm nichts als Schönheit und Ordnung und Wohlstand auf das ganze Land verbreitet“.

Daß Lessings philosophische Konzeptionen mindestens ebenso stark von Leibniz wie von Spinoza beeinflußt wurden[30] (wie überhaupt im deutschen Spinozismus sich Spinoza- und Leibniz-Rezeption zu einem weltanschaulichen Ganzen verbinden[31]), braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Der Grenzwertcharakter der einen absoluten Wahrheit, die für einen endlichen Verstand immer nur in individueller Verkürzung und Partialität erscheint und von ihm nur durch spekulative Konjekturen zu einem Modell des Ganzen integriert wird – die Grundrisse und ihre Rekonstruktion in der Parabel –, macht offenkundig von Leibniz’ Bild der Perspektivität und von seiner Unterscheidung zwischen den *perceptions distinctes* und den *perceptions confuses* Gebrauch und zieht daraus die Konsequenz des Respekts der Lehrmeinungen voreinander und der Toleranz gegeneinander. Das Toleranz-Postulat wird geradezu auf die Differenz zwischen endlichem Wissen und unerreichbarer absoluter Wahrheit gegründet. Als Saladin noch auf der

Unterscheidbarkeit der Religionen und damit auch auf der Entscheidbarkeit ihres Wahrheitsanspruchs beharren möchte, antwortet Nathan auf die Behauptung der Unterscheidbarkeit mit der Verneinung der Entscheidbarkeit:

„Und nur von Seiten ihrer Gründe nicht. –
Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?“ (111,7)

Hier steht Lessing zwischen Leibniz und Hegel (wie auch geschichtsphilosophisch in der *Erziehung des Menschengeschlechts*[32]*);* die Perspektivität wird konkretisiert zur Historizität (worauf Jan Knopf richtig hingewiesen hat); damit allerdings entsteht auch das Problem des Wahrheitskriteriums, denn historische Wahrheiten sind kontingent und also gerade ungewiß (wie Ulrich Johannes Schneider betont):

„Geschichte muß doch wohl allein auf Treu
Und Glauben angenommen werden? – Nicht? –“ (111,7)

Aber auch hier ist, wie in der Schloss-Parabel, die Lösung eine pragmatische:

„… Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!“ (III,7) –

Die Wahrheit bekundet sich im Wohltun – wie sonst sollte sie sich bekunden? Auch hier im Kriterium der Praxis ist Lessing nahe bei Leibniz, der stets auf der Praxis als Indiz der Wahrheit insistierte.

Aber eben diese Pragmatik steht doch auch wieder einem bloßen Relativismus der Wahrheiten entgegen. Wie die Verwirrungen im *Nathan* – der ja als Ganzes wohl auch eine Parabel ist, aufgelöst werden durch die Entdeckung der wirklichen, wahren Verwandtschaftsverhältnisse, die trotz der Vieldeutigkeit des Anscheins letztlich nur in einem einzigen Sinne wahr sein können, so steht auch am Schluß der Schloß-Parabel, gegen Goeze gerichtet, ein durchaus dogmatischer Satz: „Wenn ich Ihnen in dem geringsten Dinge, was mich oder meinen Ungenannten angeht, recht lasse, wo sie nicht recht haben, dann kann ich die Feder nicht mehr rühren“. Was recht ist oder nicht, läßt sich ausmachen; Verdrehung, Lüge, Verleumdung verdienen keine Toleranz, es gibt eine

Wahrheit, für die man einstehen muß.

Toleranz beruht nicht auf Relativismus der Erkenntnis, nicht auf Pluralismus der Wahrheiten, sondern ist die Konsequenz aus der Einsicht in die Inkommensurabilität des Singulären und die gleichzeitige Konvergenz der Perspektiven[33] im Unendlichen. Lessings weltanschauliche Botschaft findet ihre Begründung in der Leibnizschen Metaphysik – diese ermöglicht ihm, ohne inneren Bruch zugleich der Streiter für die Toleranz und der Kämpfer für die eine, unverfälschte Wahrheit zu sein.

[1] Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, S. 350f.

[2] Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII siécle*, Paris 1946, S. 231f.

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651, c. XIII, S. 60f. und c. XIV, S. 64. Vgl. auch Gerrit Manenschijn, *Moraal en eigenbelang bij Thomas Hobbes en Adam Smith*, Amsterdam 1979.

[4] Ebd., S. 64.

[5] Ebd., c. XIV, S. 65.

[6] Paul Hazard, *Krise*, S. 353f.

[7] John Locke, *A Letter concerning Toleration – Ein Brief über die Toleranz*, englisch und deutsch, hg. und übers. von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1957, S. 2.

[8] Ebd., S. 12.

[9] Ebd., S. 32.

[10] Vgl. ebd., S. 90: „No opinions contrary to human society, or to those moral rules which are necessary to the preservation of civil society, are to be tolerated by the magistrate“.

[11] Art. 139 Grundgesetz hat diese Gesetze verfassungsrechtlich festgeschrieben.

[12] John Locke, *Letter*, S. 94.

[13] John Locke, *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt*, hg. von Hermann Klenner, Leipzig 1980, S. 98 und 101 *(Second Treatise of Government*, I, 39 und II,7). Vgl. ebd., S. 251 *(Second Treatise of Government*, XIX, 222): „Der Grund, weshalb Menschen in den Gesellschaftszustand eintreten, ist die Erhaltung ihres Eigentums, und der Zweck, zu dem sie eine Legislative wählen und bevollmächtigen, besteht darin, daß zum Schutze und zur Sicherung des Eigentums aller Glieder der Gemeinschaft Gesetze geschaffen und Vorschriften erlassen werden mögen, um die Macht und die Herrschaft eines jeden Teiles oder Gliedes der Gemeinschaft in Grenzen und in Maßen zu halten“. – Vgl. dazu auch die Zusammenfassung der Position Lockes im Nachwort Klenners, ebd., S. 317ff.; Klenner führt aus, Locke argumentiere so: „Der Staat sei errichtet, um den Frieden und das Eigentum seiner Bürger zu sichern, darin müsse also auch der Maßstab seines Vorgehens liegen. Was Meinungen und Handlungen betreffe, die sich weder mit Staat noch Gesellschaft beschäftigen ..., so solle da ein jeder uneingeschränkte Freiheit haben; da der Staat mir im Jenseits keine Reparationen zu leisten vermöge, dürfe er mich nicht in dieser Welt zu einer möglicherweise falschen Religion zwingen ... Die Katholiken allerdings sollten nicht die Wohltat der Toleranz genießen, da sie selbst den anderen die Toleranz verweigerten und es unvernünftig sei, daß irgendjemand eine Religionsfreiheit genieße, die er selbst nicht anerkenne ... Gottesleugner und Atheisten seien überhaupt nicht zu tolerieren, und Atheismus sei ein Verbrechen, das seinen Täter aus der bürgerlichen Gesellschaft ausschlösse“. – In dem frühen Traktat Lockes *Über die Obrigkeit* (1660) ist der ordnungspolitische Zweck, der die Entscheidung über die Religionsfreiheit bestimmt, deutlich ausgesprochen: „Man lasse dem Volk nur einmal völlig freie Hand bei der Ausübung seiner Religion – und wo wird es haltmachen, wo sich selber die Grenze setzen, und wird es sich ihm nicht als seine religiöse Pflicht darstellen, jeden zu vernichten, der nicht seines Glaubens ist? Wird es nicht meinen, es erweise Gott einen guten Dienst, wenn es mit seiner Rache alle jene verfolge, die es zu seinen Gegnern erklärt hat? Wird man nicht das Reich Christi, damit es komme, dadurch vorbereiten wollen, daß man die Gottlosen austilgt?“ Man

wird feststellen, „daß all die Wirren, all die unerhörten und umstürzlerischen Ansichten, die damals (d.h. während der Religionskämpfe) das Land überschwemmten, mit einer Freiheit für empfindliche Gewissen ihren Anfang nahmen … Ich kann nicht bestreiten, daß man mit aufrechten und zart besaiteten Christen behutsam verfahren und ihnen vielleicht manches nachsehen sollte – doch woran kann man diese erkennen, und wenn man ihnen ein Recht auf Toleranz zugesteht, wer wird dann andere hindern, die nur auf der Lauer liegen, sich desselben Vorwands zu bemächtigen?“ *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt*, S. 54f. Der junge Locke argumentiert noch sehr hobbesianisch.

14 Hermann Klenner, Jahrgang 1632: Spinoza, Pufendorf, Locke, in: *Staat und Recht*, 31. Jg. 1902, Heft 10, S. 909ff., hier S. 914.

15 Vgl. Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Darmstadt 2013, Kap. 16 und 17.

16 Nicht aus allen Teilen Deutschlands liegen gleich zuverlässige Zahlen vor, sodaß man eine Gesamtschau der Kriegsfolgen im Reich nur allgemein geben kann. Zur Illustration mögen jedoch die gut belegten Daten aus dem Herzogtum Württemberg dienen: Von rund 450.000 Einwohnen im Jahre 1622 ging die Bevölkerungszahl bis 1639 auf knapp 100.000 zurück, beim Friedensschluß waren es – nach Rückkehr von Flüchtlingen – schließlich etwa 170.000. Noch sechs Jahre nach dem Friedensschluß waren 30.000 Privathäuser verwüstet, 250.000 Morgen Acker unbebaut, 40.000 Morgen Weinberge verödet.

17 Vgl. Leibniz’ Schriften zur Reichsreform, Pol. Schr. I, S. 97–155.

18 Pierre Bayle, *Œuvres*, La Haye 1737, Bd. 2, S. 221.

19 Vgl. Ingetrud Pape, *Leibniz – Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, Stuttgart 1949. –Allerdings hat auch Bayle die Priorität der Vernunft vor dem Glauben anerkannt: „Ich weiß sehr wohl, daß es Axiome gibt, gegen die auch die ausdrücklichsten und evidentesten Worte der Heiligen Schrift nichts ausrichten könnten, wie z.B. daß das Ganze größer ist als sein Teil; daß zwei widersprüchliche Sätze unmöglich wahr sein können“. Auch die Theologen „anerkennen, daß das höchste Tribunal, das in letzter Instanz und ohne Berufung entscheidet über alles, was uns gesagt wird, die Vernunft ist, die durch die Axiome des natürlichen Lichts oder der Metaphysik spricht“. *Critique générale de l’Histoire du Calvinisme du Père Malmbourg*, 1682, S. 136ff.

20 Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d’entrer*, 1686, S. 149.

21 Hans Heinz Holz, Die Konstruktion des Kontingenten, in: Klaus Peters/Wolfgang Schmidt/Hans Heinz Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, Darmstadt/Neuwied 1975, S. 129ff.

22 Hans Heinz Holz, *Leibniz*, S. 174ff.

23 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, hg. von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer, Band 20, Frankfurt a.M. 1971, S. 165. Vgl. Wolfgang Schmidt, Intuition und Deduktion, in: Peters/Schmidt/Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, S. 57ff.

24 Vgl. Hans Heinz Holz, Die Konstruktion des Kontingenten, S. 134ff.

25 Vgl. Hans Heinz Holz, *Natur und Gehalt spekulativer Sätze*, Köln 1980.

26 Emil Wolff, *Die Goldene Kette*, Hamburg 1947.

27 Hegel gründet seine Dialektik von Einzelnem und Allgemeinem auf dieses Konzept. Vgl. Hans Heinz Holz, Filosofia speculativa e filosofia materialistica, in: *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell’Università di Messina*, 1983, S. 27ff.

28 In diesem topologischen Modell ist jede Metapher, damit sie die ganze Welt spiegeln kann, als ein Kugelspiegel zu denken, worauf Joachim Schickel, Narziß oder die Erfindung der Malerei, in: *Spiegelbilder*, Kunstverein Hannover 1982, S. 14ff., hingewiesen hat.

29 Leibniz an Arnauld, 9.10.1687 in G, Bd. 2, S. 112.

30 Vgl. Detlev Pätzold, Lessing und Spinoza, in: M. Buhr/W. Förster (Hg.), *Aufklärung – Gesellschaft – Kritik*, Berlin 1985, S. 298ff.

31 Vgl. Hans Heinz Holz, Schelling über Leibniz, in diesem Band S. 69ff.

32 Vgl. Hans Heinz Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, in diesem Band S. 79ff.

33 Diese Konvergenz der Perspektiven legitimiert auch das wissenschaftspolitische und erkenntnispraktische Programm Lessings aus dem ersten „Anti-Goeze“: „… daß man *keinen* Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen hindern muß. Aber man hindert *alle* daran, wenn man auch nur einem verbieten will, seinen Fortgang in der Erkenntnis anders mitzuteilen. Denn ohne diese Mitteilung im einzeln ist kein Fortgang im ganzen möglich“. Fortschritt ist Erkenntniszuwachs durch Einsicht in andere Perspektiven und deren Kombination. Die Auffassung von der graduellen Entwicklung der Wahrheit durch Kumulation des Wissens ist ein typisches Konzept der Aufklärung seit Fontenelle.

4. JOHANN CHRISTOPH GOTTSCHED: LEIBNIZ’ INTEGRATION IN DIE BILDUNG DER BÜRGERLICHEN AUFKLÄRUNG

I.

Weich liegt das Leder in der Hand. Etwas vom Staub zweier Jahrhunderte ist an den Fingerkuppen zu spüren, die den glatten Einband halten. Eine große deutliche Fraktur macht das Lesen angenehm, hält den Blick auf der Seite fest. Die Proportion des Satzspiegels ist gefällig. Dem Herausgeber war dies wichtig, hatte er doch an der vorausgehenden Ausgabe eine „stumpfe Schrift“ und „schlechtes Papier“ zu tadeln. Nun aber kann er loben und tut dies in der Vorrede auch von Herzen:

„Was endlich das Format, Papier und die Schrift dieser neuen Ausgabe betrifft, so habe ich die Herren Verleger höchst zu rühmen, daß sie in allen Stücken meinem Rathe gefolget sind, und nichts gesparet haben, diese Ausgabe nicht nur gut, sondern auch schön zu machen. Ich bin fest versichert, daß unsre deutschen Bücher auch in die Hände der Großen dringen, und als Zierden ihrer Büchersäle, die oft so schlechten Werke der Ausländer abstechen und vertreiben würden, wenn mehrere Handlungen diesem löblichen Exempel folgen wollten“.[1]

„Hannover und Leipzig 1744“ lesen wir am Fuße des Titelblattes, und darüber steht: „Herrn Gottfried Wilhelms Freyherrn von Leibnitz Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes, Freyheit des Menschen, und vom Ursprunge des Bösen, bey dieser vierten Ausgabe durchgehends verbessert, auch mit verschiedenen Zusätzen und Anmerkungen vermehrt von Johann Christoph Gottscheden, Ordentl. Lehrer der Weltweish. zu Leipzig“. 1710 war das Werk erstmals in Französisch erschienen, 1720 gab es die erste deutsche Übersetzung, der allerdings erhebliche Mängel anhafteten. Bissig bemerkt Gottsched dazu: „Es gibt Leute, die sich einbilden, wenn sie halbigt ein französisches Historienbuch, oder einen Roman verstehen, so könnten sie auch die wichtigsten Werke von gründlichen Wissenschaften daraus übersetzen.

Nun will ich dieses zwar dem ersten Dollmetscher der Theodicee keineswegs zur Last legen, allein so viel ist doch gewiß, daß derjenige, der dieses Buch übersetzen will, in der Philosophie, Mathematik, und Gottesgelahrtheit, mehr als mittelmäßig geübt seyn muss".[2] Jener ersten deutschen Ausgabe folgten zwei weitere, die der Leipziger Professor Richter besorgte und mit einigen kommentierenden Anmerkungen versah.

Der Band, den ich hier nun in der Hand halte, ist also die vierte Auflage, und der Herausgeber ist in der deutschen Geistesgeschichte nicht ohne Rang. Hat er doch den Kampf um die Reinigung der deutschen Sprache geführt, einem deutschen Nationaltheater auf die Sprünge geholfen, als er die große Caroline Neuberin in ihrem Bemühen um eine ernsthafte Schaubühne unterstützte; hat er doch auch in seinem *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen*[3] die nach Opitz einflußreichste und für die Entwicklung der deutschen Literatur wichtigste Poetik geschrieben. Und wenn ihn auch die Zürcher Bodmer und Breitinger und nach ihnen Lessing im Namen einer freieren, weniger regelhaften Kunst bekämpften und ihn als trockenen Pedanten zum Gespött einer jüngeren Generation machten, so ist doch sein Verdienst um die deutsche Sprache nicht zu unterschätzen.

Den Sinn für den Rang der Muttersprache, für deren Bedeutung bei der Entwicklung eines selbständigen Denkens teilte Gottsched mit Leibniz, dessen *Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Aus*übung *und Besserung der deutschen Sprache* er 1732 neu herausgegeben hatte. Und wenn der Nachwelt eine deutsche *Theodicee* geschenkt wurde, die nicht nur den Gedanken von Leibniz, sondern auch der Eleganz seines Ausdrucks gerecht wurde, so ist dies Gottsched zu verdanken. Denn eben die vierte, *seine Theodicee-Ausgabe* ist die erste, die den Ansprüchen, die an eine deutsche Philosophie zu stellen waren, begrifflich angemessen scheint. Gottsched selbst berichtet von den Verbesserungen an der vorliegenden Übersetzung:

„Daher will ich hier dem geneigten Leser kürzlich eröffnen, was bey dieser verbesserten Auflage hauptsächlich geleistet worden.

Das erste betrifft die Verbesserung der ganzen Übersetzung. Ich habe diese nämlich durchgehends mit der zweyten franz. Ausgabe, die noch bey des Hrn. v. Leibnitz Leben in Holland herausgekommen, aufs genaueste verglichen. So richtig ich nun dieselbe (einige starke Auslassungen ausgenommen) was den Sinn betrifft, vom Anfang bis zum

Ende befunden habe: so unangenehm, versteckt und rauh klang an unzähligen Stellen der deutsche Ausdruck. Es ist bekannt, daß sich seit fünfzehn bis zwanzig Jahren die deutsche Sprache sehr gebessert hat: und das zwar, nicht nur in Werken bloßen Witzes, darinn vor anderns die Schönheit und Anmuth der Schreibart herrschen muß, sondern auch in Werken des Verstandes, wo Gründlichkeit, Wahrheit und Ordnung die Oberhand haben sollen. Man hat hier angefangen, die Richtigkeit, Reinlichkeit und Deutlichkeit der Ausdrückungen für etwas mehr, als bloße Zierrathe tiefsinniger Schriften, ja fast für nothwendige Eigenschaften zu halten: indem es wirklich gewiß ist, daß ein gründliches Buch viel besser verstanden, und lieber gelesen wird, ja viel bessern Eingang in die Gemüther findet, wenn es mit solchen Eigenschaften der Schreibart versehen ist. Daran fehlte es aber unsrer Theodicee. Die Vermischung vieler ausländischer Redensarten, die Verwirrung vieler Perioden, die daraus entstehende Dunkelheit so vieler Stellen, und endlich der Mangel des Wohlklangs herrschten fast überall darinnen: und alles dieses konnte den Wahrheiten selbst, die darinn vorkommen, bey ekeln Lesern, daran es uns itzo nicht mehr fehlet, zu großem Nachtheile gereichen.

Zweytens hat Deutschland seit einiger Zeit in seiner eigenen Sprache philosophiren gelernt: so daß wir die allermeisten Kunstwörter aus der griechischen und lateinischen Sprache nicht mehr brauchen; und uns doch von den tiefsinnigsten Wahrheiten ganz deutlich, und vielleicht nur desto verständlicher zu erklären wissen, je weniger fremde Sprachen man wissen darf, um den Sinn unsrer Worte zu fassen. Man sieht daher in heutigen philosophischen Büchern fast kein fremdes Wort. Selbst die theologischen Schriftsteller sind diesem Beyspiele schon gefolget; die freyen Künste werden auch ohne das vormalige Mischmasch aller Sprachen und Zungen vorgetragen: und es kömmt nur noch auf die Rechtsgelehrten und Arzneykundigen an, um die ganze Barbarey vollends vom deutschen Boden zu verjagen. Nach dieser Anmerkung nun mußte die Theodicee auch durch und durch umgeschmolzen werden: und zwar um destomehr, jemehr der Wust ausländischen Kunstwörter in diesen metaphysischen Untersuchungen sonst geherrschet hatte. Dieses war ein wichtiges Stück meiner Arbeit, und hat nicht ein geringes dazu beigetragen, daß diese Ausgabe sich beynahe wie eine ganz neue Übersetzung lesen wird“.[4]

Das hört sich nach Deutschtümelei an, und viele fremde Kunstwörter,

die Gottsched aus unserer Philosophie verbannen wollte, sind seither wieder zurückgekehrt, einige gewiß zu Recht, weil sie nicht ohne eine Sinnverschiebung ins Deutsche herüberzuholen waren, andere aus bloßer Manier oder gar scheinwissenschaftlicher Auftakelung. Des Wortes „Philosophie“ möchten wir wohl nicht entraten, denn „Weltweisheit“, wie Gottsched sagte, erschiene heute doch allzu betulich – obwohl es damals im Gegensatz zur Gottesgelehrtheit die Säkularisierung der Philosophie eher kämpferisch deklarierte. Indessen kann man es bedauern, daß ein Vorschlag von Leibniz, „Realität“ durch „Selbst-Wesen“ wiederzugeben, nie ins Bewußtsein der deutschen Philosophen gedrungen ist, was hätte nicht ein Hegel mit diesem kraftvollen, gedankenreichen Worte anfangen können!

Wir besitzen aus jenem Jahrzehnt, in dem Deutschland in seiner eigenen Sprache zu philosophieren gelernt hat, keine überragenden Zeugnisse deutscher Philosophie. Um so glücklicher können wir uns schätzen, daß wir von einem so bemerkenswerten Manne wie Gottsched ein so bemerkenswertes Werk wie die Leibnizsche *Theodicee* auf Deutsch bekommen haben, in dem der erste Höhenflug der Muttersprache sich nun sogleich auf das höchste Niveau des Gedankens erheben konnte. Das wäre kaum möglich gewesen, hätte sich der deutsche Gedanke mühsam dem zähen Grunde einer noch so wenig durchgebildeten, so wenig geschmeidigen Sprache entringen müssen; hier aber konnte er sich am fertig ausgefeilten, differenzierten Begriff üben und gleichsam mit Hilfe einer Leiter auf vorgegebenen Sprossen den First erklimmen. So daß Leibniz, eben weil er Französisch dachte und schrieb, dem deutschen Philosophieren eine mächtige Stütze gab, wie er deren selbst wohl gedachte, als er in den „Vorschlägen für eine teutschliebende Genossenschaft“ schrieb: „Denn es ist zu wissen, daß die Sprache gleichsam ein heller Spiegel des Verstandes sei, und wo die rechtschaffen blühet, da tun sich auch zugleich treffliche Geister in allen Wissenschaften herfür. …Es hat sonst die teutsche Sprach darin einen trefflichen Vorzug vor der lateinischen und denen, die aus der lateinischen entsprossen, daß sie gleichsam ein Probierstein ist rechtschaffener guter Gedanken. Denn die Franzosen, Italiener und Engländer, weilen sie die Freiheit haben, lateinische Wörter ihres Gefallens einzumischen, so ist ihnen leicht, alle Schulgrillen und undienliche Phantasien der Philosophen in ihrer Sprach zu geben. Hingegen, weil die teutsche Sprach dessen ungewohnt, daher kommt,

daß die Gedanken, die man mit gutem reinem Teutsch geben kann, auch gründlich sein, was aber sich nicht in gut Teutsch geben läßt, bestehet gemeiniglich in leeren Worten und gehöret zu der Scholastik. Daher eben nicht nötig, daß man großen Fleiß anwende, die Philosophie und scholastische Theologie deutsch zu geben, sondern es ist besser, daß man der teutschen Sprach diesen Vorzug lasse, daß sie ein Probierstein der Gedanken. Denn obwohl auch die Scholastik ihren Nutzen hat, weilen doch aber derselbe allein in der Theologie gespüret wird, welche man hier billig aussetzet und ganz nicht nötig findet, daß von jedermann darin gegrübelt werde; so kann man dergleichen Redensarten im Teutschen wohl entbehren“.[5]

II.

Französisch war den gebildeten Ständen im Deutschland des 18. Jahrhunderts vertraut. Selbstverständlich konnten sie die *Theodicée* im französischen Original lesen, und drei Auflagen zwischen 1710 und 1720, in Amsterdam erschienen, waren europaweit verbreitet. Wenn dennoch das Bedürfnis nach einer deutschen Übersetzung so groß war, daß zwischen 1720 und 1744 vier Ausgaben in drei verschiedenen Übersetzungen auf den Markt gebracht wurden, so deutet das darauf hin, daß es ein steigendes Interesse an philosophisch-weltanschaulicher Literatur auch in jenen Schichten des Bürgertums gab, die in Handwerk und Handel ihre Subsistenz hatten und noch nicht mit höherer literarischer Bildung aufgewachsen waren. Auch die Tatsache, daß Bayles *Dictionnaire* in vier Folio-Bänden, ebenfalls von Gottsched übersetzt, 1744 auf Deutsch erschien, ist ein Indiz dafür, daß die Rezeption des fortschrittlichsten Bildungsstands der Zeit das Bedürfnis des deutschen Bürgertums war, das den Rückstand der ökonomischen, technischen und kulturellen Entwicklung auszugleichen bestrebt war, in den Mitteleuropa seit den Verwüstungen während des Dreißigjährigen Krieges geraten war. Und eben dies war zugleich ein mächtiger Impuls, die Diskussionen und Ergebnisse der Wissenschaft nicht nur im Französischen oder Lateinischen, sondern in der eigenen Muttersprache aufzunehmen.

Nun ist Leibniz *Theodicée* wahrlich keine einfache Lektüre. Nicht nur sind die Varianten der theologischen Dogmenstreitigkeiten der Zeit, auch der sektiererischen Abweichungen als bekannt vorausgesetzt, sondern

auch ausgebreitete Kenntnisse der theologischen und philosophischen Tradition und der wissenschaftlichen Entdeckungen der neueren Zeit verarbeitet. Es ist erstaunlich genug, welche Sachkunde einem für damalige Verhältnisse breiten Publikum bei der Lektüre der *Theodicée* zugemutet wird. Die fürstliche Freundin, für die die Erwägungen ja zunächst angestellt wurden, verfügte selbstverständlich über dieses Wissen, aber doch nicht der Leser, für den die deutschen Ausgaben hergestellt wurden. Zudem bewegen sich Leibniz' eigene Gedanken auf dem hohen Abstraktionsniveau seines philosophischen Systems, das den meisten Lesern unbekannt oder nur vage bekannt gewesen sein dürfte (während er bei der Königin aus vielen vorausgegangenen Gesprächen die Vertrautheit damit voraussetzen konnte). So erklärt es sich, daß den deutschen Ausgaben der *Theodicée* – im Unterschied zu den französischen – von den Übersetzern Anmerkungen beigegeben wurden, die schwierige Stellen erläutern oder ergänzen sollten. Dabei ergab sich nun eine, durch Leibniz' Darstellungsart verschuldete, Verschiebung des Erklärungsmusters.

In der Tat ist die Darstellungsart ein Problem, das sich durch das ganze Œuvre von Leibniz hindurchzieht. Wo er für einen Korrespondenzpartner schreibt, nimmt er zuweilen so weitgehend Rücksicht auf dessen Denkweise, daß seine eigene Position nur wie durch ein gefärbtes Glas erkennbar wird. Leibniz selbst hat betont, daß er für das Publikumsverständnis „exoterisch" zu formulieren versuche, was in „akroamatischer" Strenge (oder *à la rigueur métaphysique*) anders gesagt werden müsse. Man mag dabei auch an Hegels Unterscheidung denken, daß metaphysische Gegenstände philosophisch in der Form des Begriffs und religiös in der Form der Vorstellung einen jeweils eigenen Ausdruck finden. So spricht Leibniz über dieselben Sachverhalte in ontologischer Reinheit mit theologiefreien Termen und in anderer Hinsicht unter Verwendung eines theologischen Begriffssystems, dem er schließlich auch ein religiöses Alltagsverständnis unterlegen kann. An den Äquivokationen des Gottesbegriffs wird diese zu Mißverständnissen führende Vortragsart als Irritation besonders deutlich.

Gottscheds Verdienste um die Anfänge der Philosophie in Deutschland sind unbestritten; und nirgends könnten sie sich besser erweisen als in der Übersetzung eines Werks, das so sehr die Strenge spekulativer Philosophie mit der Popularität höfischer Konversation vereint, wie gerade der *Theodicée*, die aus den Gesprächen des Philosophen mit der

ihm freundschaftlich verbundenen Königin Sophie Charlotte von Preußen hervorgegangen ist. Der vormals hannoveranischen Prinzessin verdankte Leibniz die Verwirklichung wenigstens einer seiner großen bildungspolitischen Ideen, die Gründung der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sophie Charlotte war schon von den Spaziergängen im Park zu Herrenhausen her das Philosophieren im geistreichen Gespräch gewöhnt; und dort war es, wo Leibniz, der Legende nach, jenes berühmte Exempel improvisierte, mit dem er seinen Begriff der Individualität (und deren Umkehrung: die *lex identitatis indiscernibilium)* zu belegen unternahm; indem er nämlich zeigte, daß nicht zwei Blätter eines Baumes einander völlig gleich seien, sondern sich feine Unterschiede der Gestalt und Zeichnung an ihnen finden ließen. Dieses Beispiel ist so recht aus dem Geiste eines lustwandelnd im Park geführten Gesprächs geboren, anschaulich, verblüffend, illustrativ, daß es durchaus auf eine Weise, die nun allerdings ganz und gar nicht *à la rigueur métaphysique* ist, einen Gedanken verdeutlichen mochte, den Leibniz auf spekulative Weise und mit apriorischer Beweiskraft gewonnen hatte. Ebenso oszilliert die Philosophie der *Theodicee* im Konversationsstil zwischen esoterischen Wahrheiten und exoterischer Darstellung, das heißt zwischen einer abstrakten und deduktiven Beweisführung und einer allgemeinverständlichen empirischen Erläuterung. Dies eben ist die Situation, der die *Theodicée* ihre Entstehung verdankt: einem halb ernsthaften, halb spielerischen, halb belehrenden, halb ergötzenden Umgang mit Theorien und Weltanschauungen, die à la mode in Kreisen gebildeter Standespersonen waren. Sophie Charlotte hatte allerlei übrig für die Freigeisterei ihrer Epoche; sie korrespondierte mit dem englischen Aufklärer und Atheisten John Toland und hatte, eine kenntnisreiche Leserin, den *Dictionnaire* Pierre Bayles als eine intellektuelle Gourmandise zu schätzen gewußt. So fortschrittlich war sie dann allerdings doch nicht, daß sie nach mancherlei libertinen Delektationen nicht auch eine Lehre gesucht hätte, die ihr auf undogmatische Art die Beruhigung beim vertrauten Glauben an eine väterlich gehütete und gelenkte Weltordnung erlaubte. Die Expektorationen kurfürstlicher und königlicher Hofprediger waren allerdings nicht dazu angetan, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Was lag näher, als beim gelehrten Freunde, dessen konzilianter Art man sich ohne Furcht vor einem tiefgreifenden Schock anvertrauen durfte, Rat zu suchen? Und Leibniz, dem alles in der Welt ein Ausdrücken war, mochte

in der naiven Auslegung ontologischer Konstruktionen nichts anderes als eine Projektion metaphysischer Theorie auf die Ebene anschaulichen Verständnisses erblicken, eine andere, spezifisch veränderte Form der Wahrheit, die für den Kundigen in das System notwendiger ontologischer Sätze mühelos rückzuübersetzen war. So daß er sich nichts oder doch kaum etwas vergab, wenn er mit solcherart doppelter Wahrheit spielte. Ja, für den strengen Philosophen kann dieser Rösselsprung zwischen zwei Ebenen gerade zum Ansporn werden, sich in der Anstrengung des Begriffs zu üben und auf seine Weise aus der vertrackten Verschlüsselung der akroamatischen Sätze ein geistiges Vergnügen zu ziehen.

Ich möchte hier eine Zwischenbemerkung machen. Zweifellos war Leibniz ein ganz ernster, gläubiger lutherischer Protestant. Die Projektion der semantischen Ebenen von reiner Ontologie, Theologie und untheoretischer Religiosität war für ihn gewiß der Modus, in dem sich philosophische Immanenz und Glauben verbinden ließen. Ein solches Projektionsverhältnis entsprach auch durchaus seiner eigenen Lehre, die die Beziehungen in dieser Welt – ontisch, semantisch und formal – in einer allgemeinen Theorie des Ausdrückens, der *repraesentatio*, zu fassen versuchte. Für jeden Interpreten entsteht jedoch hier die Schwierigkeit, die Semantiken dieser Ebenen auseinanderzuhalten und ineinander zu übersetzen. Daß dabei eine gewisse Subjektivität, ein „Fingerspitzengefühl“ für die Sinnhorizonte einer Aussage unerläßlich ist und daher Auslegungsdifferenzen unvermeidbar sind, muß als ein Moment des Leibniz-Verständnisses in Kauf genommen werden.

Nach den ersten, manchmal etwas unbeholfenen Übersetzungen wirkte die deutsche Fassung der *Theodicee* von Gottsched wie die sprachliche Eroberung eines geistigen Kontinents. Nicht nur wurde eine deutsche philosophische Begrifflichkeit herausgebildet – das hatten auch schon Thomasius und Wolff begonnen –, sondern in flüssiger Diktion wurde auch das Muster einer Syntax philosophischer Gedankenführung gegeben, die das Philosophieren in die entstehende Nationalliteratur zu integrieren erlaubte. Bei Lessing, Jacobi und Mendelsohn wird das spürbar. Im Spinozismus-Streit wird mit Leibnizens Sprache gefochten!

Johann Christoph Gottsched war ein Mann von brav aufklärerischer Redlichkeit, die viel vom Denkstil eines nüchternen protestantischen Pastors hat, ihm war die Dialektik zwischen Denkfiguren und ihren Projektionen (und einer dahinter gemeinten Wirklichkeit) ganz und gar

fremd. Und so hat er, der Leibniz' Gedanken in ein makelloses Deutsch herüberholte, sie im Fortgang seiner wohlmeinenden Kommentare zuweilen bis zur Lächerlichkeit trivialisiert. Er hat die schwierigen dialektischen Denkbewegungen von Leibniz in den Verständnishorizont des gebildeten protestantischen Durchschnittsbürgers überführt und damit zwar zur Popularisierung, aber auch zur Banalisierung der Leibnizschen Philosophie beigetragen. Die so erzeugten Mißverständnisse wurden dann auch in der philosophischen Leibniz-Tradition weitergetragen – was etwa an den Darstellungen von Tennemanns *Geschichte der Philosophie* bis zum älteren Sigwart zu überprüfen ist. (Welche Folgen das für das Metaphysik-Verständnis von Kant und Hegel hatte, ist eine weiterführende Frage). Jedenfalls hat erst Ludwig Feuerbach wieder ein Verhältnis zu den systematischen Problemen der Leibnizschen Philosophie gewonnen.

III.

Es würde den gegebenen Rahmen sprengen, wollte ich nun Gottscheds Zubereitung der Leibnizschen Gedanken anhand seiner Anmerkungen *in extenso* verfolgen; das wäre auch eine pedantische, die Leistung Gottscheds schmälernde Beckmesserei. Ich möchte nur an einem zentralen Beispiel die Tendenz aufzeigen, die für Gottscheds Leibniz-Rezeption charakteristisch ist und von da aus das Leibniz-Bild des Bildungsbürgertums bestimmte (ja dieses Bild hat, trotz Marx' und Lenins Wertschätzung für Leibniz, auch noch in das Verständnis der Philosophiegeschichte der Arbeiterbewegung hineingewirkt, wie Franz Mehrings Äußerungen über Leibniz zeigen).

Die zentrale und den gesunden Menschenverstand am meisten provozierende These von Leibniz ist die, unsere Welt sei die beste aller möglichen. Der Schlüssel zum Verständnis dieser These ist der Leibnizsche Möglichkeitsbegriff. Gut oder Böse ist nicht ein Seiendes an sich, sondern in seinem Verhältnis zu anderen Seienden. „Man kann das Böse in metaphysischem, physikalischem und moralischem Verstande nehmen. Das metaphysisch Böse besteht bloß in der Unvollkommenheit, das physikalische im Leiden und das moralische in der Sünde" (Theod., Teil 1, § 21). Die bewertende Qualifikation betrifft einen Sachverhalt, einen Zustand, mithin eine Relation. In einer Welt, die eine sehr große oder unendliche Menge von Seienden oder Substanzen umfaßt, bestehen

a priori unendlich viele Kombinationsmöglichkeiten oder mögliche Relationen, die im Hinblick auf das Ganze oder einen Teil des Ganzen eine größere oder geringere Vollkommenheit seines Zustands darstellen, in denen für einige ein physisches Leiden entsteht oder eine moralisch verwerfliche Handlung begangen wird; das ist eine Vernunftwahrheit, die notwendig und deren Gegenteil unmöglich ist (Mon., § 33). Also gilt: „Ob nun zwar das physikalische und moralische Böse gar nicht notwendig sind, so ists doch schon genug, daß sie vermöge der ewigen Wahrheiten möglich sind. Und gleich wie diese unermessliche Gegend der Wahrheiten alle möglichen Dinge in sich fasset, so muß es unendlich viele mögliche Welten geben und das Böse muß in vielen derselben, ja selbst mit in der besten derselben enthalten sein“ (Theod., Teil 1, § 21). Denn jede mögliche Welt ist „von unermeßlicher Vielfalt“ („varieté immense“), und „es gibt eine unendliche Zahl von Figuren und Bewegungen“ („infinité de figures et mouvements“), die in das System der Ursachen und Zwecke eingehen (Mon., § 36). Aus der ontologischen Verfassung der Welt kann auch Gott die Möglichkeit des Bösen nicht ausschließen. *Welt* ist der Titel für „den ganzen Zusammenhang und Begriff aller vorhandenen und auf einander folgenden Dinge“, und jede Welt ist stets das Ganze alles Wirklichen und Möglichen, und nichts anderes kann außer ihr sein: „Damit man nicht sage, daß viele Welten zu unterschiedenen Zeiten und an unterschiedenen Orten da sein könnten. Denn man müßte sie doch alle zusammen für eine Welt, oder wenn man will, für ein einziges Weltgebäude halten“ (Theod., Teil 1, § 8).

Nun ist ein allen Seinsaussagen vorgeordnetes Axiom der Leibnizschen Metaphysik, daß das Mögliche zu seiner Verwirklichung hindränge: *omne possibile exigit existere.* In jeder Welt, auf welche Weise sie auch materialiter angefüllt sein möge, streben also die Möglichkeiten zur Verwirklichung – auch jene, die Leiden bewirken oder moralisch Böses beinhalten. Aber nicht jede Möglichkeit wird wirklich, es bleiben auch Möglichkeiten unverwirklicht. Das Prinzip der Verwirklichung ist die Kompossibilität. Was widerspruchsfrei zusammen bestehen kann, also zusammen möglich ist, wird wirklich, und in einer unendlichen Welt von bewegten Seienden, von sich verändernden Zuständen bedeutet das auch den Übergang von einer bestimmten Kombination zu einer anderen, also die Möglichkeit, immer neue Möglichkeiten zu verwirklichen. Ich zitiere Leibniz nach dem Manuskript *De veritatibus primis: „Die absolut ersten Wahrheiten* sind unter den identischen Vernunftwahrheiten und unter

den Tatsachenwahrheiten jene, aus denen alle Erfahrung apriori bewiesen werden kann, nämlich: *alles Mögliche strebt nach Existenz* und existiert daher, wenn nicht etwas anderes, das auch zur Existenz strebt, es daran hindert und mit dem ersten unverträglich ist, woraus folgt, daß immer diejenige Verbindung der Dinge existiert, in der am meisten existiert, so daß, wenn wir setzen, A, B, C und D seien in bezug auf ihr Wesen gleichrangig oder gleichermaßen vollkommen, das heißt gleichermaßen bestrebt zu existieren, und weiterhin setzen, D sei mit A und B unverträglich, A aber mit jedem verträglich außer mit D, und ebenso B und C, daraus folgt, daß die Verbindung A, B, C unter Ausschluß von D existiere, denn wenn wir wollten, daß D existiere, könnte nur C zusammen damit existieren, also würde die Verbindung C, D existieren, die nun aber unvollkommener ist als die Verbindung A, B, C; daher wird hieraus offenkundig, daß die Dinge auf die vollkommenste Weise existieren.“ (KS, S. 177) Ich erinnere daran, daß Leibniz *perfectio* als *plus realitatis* definiert.

Jede Kombination von Wirklichem in einer bewegten Welt ist ein vorübergehender Zustand. Aber jeder Folgezustand ist bedingt durch die vorhergehenden (nach dem *principium rationis sufficientis).* Wenn die Welt die beste aller möglichen sein soll, darf die Abfolge der Zustände nicht zu einer Vermehrung des Bösen, das heißt zu einer Abnahme der Vollkommenheit führen. Das ist in der Kette der zureichenden Gründe auch nicht möglich, wenn ein erreichter Vollkommenheitszustand die Bedingung der Folgezustände ist. Denn wenn auch die Rekombination der Möglichkeiten im einen oder anderen Aspekt einen Rückschritt bringen mag, so wird doch ein Ausgangszustand erhalten bleiben, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Diese Spiralbewegung beschreibt Leibniz: „Wenn wir sagen, daß etwas ansteigt, so wird ein anderer sagen, daß es nach langer Zeit wieder absteigt, wenn es auch irgendwann wieder ansteigt. Ich sage daher, daß der Anstieg das Wahre ist, wenn jetzt ein Punkt angenommen werden kann, unter den nicht weiter abgestiegen wird, und wenn man nach irgendeiner Zeit, wie lang sie auch immer sein möge, zu einem höheren Punkte gelangt, unter den nicht weiter abgestiegen wird“ (KS, S. 369). Die Zunahme an Vollkommenheit ist auch bei einem nicht geradlinigen Verlauf des Fortschritts gesichert.

Die Behauptung, diese Welt sei die beste aller möglichen, enthält also eine Reihe streng ontologischer Aussagen:

1. Die Welt ist die Gesamtheit alles Wirklichen und Möglichen.
2. Alles Mögliche hat die faktische Strebung, wirklich zu werden.
3. Wirklich wird alles, was kompossibel ist, woraus folgt, daß immer die größte Zahl an kombinierbaren Möglichkeiten verwirklicht wird.
4. In einer unendlichen bewegten Welt bedeutet das, daß im Ergebnis einer Bewegung eine Zunahme an Vollkommenheit erreicht wird, die Welt also vervollkommnungsfähig, perfektionierbar ist.

Daraus ergibt sich, daß diese Welt die beste aller möglichen ist, weil jede andere sich von ihr ja dadurch unterscheiden würde, daß ihr das Merkmal der Perfektionierbarkeit fehlen würde. Diese Verfassung der Welt ist eine ontologische Struktur, der ihr im ganzen als einem notwendigen Seienden zukommt. Eine notwendige Substanz dieser Art, sagt Leibniz ausdrücklich, nennen wir Gott (Mon., § 38, P 8). Damit stellt Leibniz ein rein philosophisches Verständnis *(à la rigueur métaphysique)* in Parallele zu einem religiösen, in theologischen Kategorien formulierbaren; der Hinweis in Mon., § 38 auf Theod., § 7 macht diese Parallelisierung ganz klar.

Wie geht nun Gottsched mit diesem subtilen ontologischen Argumentationsmuster um?

Gottsched versteht Gott in einem durchaus vortheoretischen religiösen Sinn als Individualperson, die der Welt gegenübersteht, die er geschaffen hat, sozusagen nach Art eines Handwerkers, der ein Werkstück verfertigt. Die logische Wendung des Anselmschen Gottesbeweises wird dabei verfehlt; hatte Anselm Gott definiert als „das, in bezug auf das nichts Größeres gedacht werden kann" („id quo maius cogitari nequit"),[6] so war die Welt eben *per definitionem* in Gott „enthalten", und jede limitierte Einzelheit in der Welt ein unvollständiges und unvollkommenes Moment des Ganzen. Ist Gott jedoch ein Individualwesen, dessen positive Eigenschaften ein Maximum bilden, und hat er die Welt geschaffen, also aus sich herausgesetzt, so ist er ein Wesen, das „außer der Welt hockt" und steht in einer Subjekt-Objekt-Relation zu ihr. (Gott und die Welt zusammen wären dann „größer" als Gott allein). Dann kann man aber berechtigt die Frage stellen, warum er, der das allmächtige, allergütigste und allerheiligste Wesen ist, eine Welt unvollkommener und unvollständiger Wesen, die leiden und sündigen, wirklich werden ließ, obwohl er doch genausogut die Welt hätte ungeschaffen und nur als Möglichkeit in seinem Verstande hätte belassen können. Die Radikalität

der Frage, die Leibniz aus dem Satz vom Grunde ableitet – „warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts? Denn das Nichts ist einfacher und leichter als etwas“ (P 7) –, wird völlig entschärft und statt dessen das Böse als *privatio* in das *principium individuationis* verlegt, das eben a priori die Beschränkung jedes Einzelwesens ausmacht. „Um aber apriori zu zeigen, daß eine Welt nicht ohne alles Böse sein könne: so erwäge man nur, daß sie notwendig aus lauter endlichen, das ist unvollkommenen Geschöpfen bestehen müsse. Wer will nun da einen reinen finden, da keiner rein ist? Ich will sagen, wie soll auch das beste einzelne Geschöpf in den Augen Gottes ohne allen Tadel sein? Aus dieser Unvollkommenheit nun, als aus einem metaphysischen Übel, fließt bei vernünftigen Wesen, von mittelmäßiger Fähigkeit, sehr leicht, ja fast unfehlbar, das moralische. So wird denn in einer jeden Welt, darin es viele Ordnungen und Klassen vernünftiger Geschöpfe geben muß, wenn sie anders den göttlichen Eigenschaften gemäß sein soll, auch solche geben müssen, die sündigen können. Und genug, daß wir Ursache haben zu glauben, diese itzt vorhandene Welt halte deren weniger in sich als alle übrige, die nicht von Gott erwählet worden“ (Gottscheds Anmerkung 17 zu Theod., Teil 1, § 21).

Gottsched unterstellt hier Leibniz, er habe die Güte Gottes darin gesehen, daß dieser den von ihm selbst gesetzten Regeln der Natur folge. Während Leibniz mit Subtilität in § 25 die Aspekte von Antezedentien, Konsequenzen und notwendigen Bedingungen auseinanderhält und einen Gottesbegriff, der sich *logisch* mit der Welt im ganzen *deckt*, in theologischen Kategorien des göttlichen Willens auszudrücken, also Ontologie auf Theologie zu projizieren versucht, macht Gottsched aus dem spekulativen Gedanken eine simple empirische Regelmäßigkeit. „Sie will nichts mehr sagen, als das z. E. ein Glas, welches auf einen Stein fällt, zerbrechen, ein Holz, welches ins Feuer kömmt, verbrennen, ein Stein, der ins Wasser fällt untersinken, oder auch ein endlicher Geist, der nicht allwissend sein kann, irren, und einer der irren kann, auch im Guten und Bösen irren, das ist, sündigen kann“ (Gottscheds Anmerkung 19 zu Theod., Teil 1, § 25). Er sieht nicht einmal, daß damit das Problem der *Theodicée*, Gott zu rechtfertigen, gar nicht berührt ist, denn es bliebe ja die Frage offen, warum Gott als Allmächtiger kein Wunder tut und durch sein Eingreifen als Allergütigster den Irrenden vor der Sünde bewahrt. Das heißt, das Prinzip der Güte Gottes, das Leibniz aus der Struktur der Welt ableitet, wird bei Gottsched wieder zum paradoxen

Glaubenssatz – paradox, weil seine Güte dann das Leiden, das Böse, die Hölle und den Teufel einschließt; während Leibniz doch gerade mit äußerster Strenge statuiert hatte: „Nichts kann der Regel des Besten zuwider sein, bei der weder einige Ausnahme noch einiger Erlaß stattfindet“ (Theod, Teil 1, § 25).

So verfehlt Gottsched auch den ontologischen Sinn der Rede von den möglichen Welten. Nicht diese Welt ist als Totalität die beste aller möglichen, und alle anderen sind ausgeschlossen; sondern die Möglichkeiten in dieser Welt werden als sich gegenseitig einschränkend aufgefaßt (was ja korrekt ist) und darum die Optimierung nur als eine relative begriffen. Gottsched verwechselt hier das innerweltliche Selektionsprinzip der Kompossibilität mit dem weltbegründenden Prinzip der *perfectio* als *plus realitatis.* Das führt dann zu so erheiternden Vergleichen wie dem in Anmerkung 18 zu § 22: „Ein Beispiel gibt hier der Bauherr, der *voluntate antecendente* gern schön, dauerhaft und bequem bauen will; aber teils durch den Mangel der Materialien und guter Bauleute, teils durch den engen Platz zwischen seinen Nachbarn gehindert wird, alles zu tun, was er wohl wollte. Er tat also *voluntate consequente*, so viel er kann, und bringt ein Haus zu Stande, das nach dem Vermögen seines Beutels, der Natur der Materialien und Werkleute, und dem Raume des Bodens, so gut als möglich war, eingerichtet ist“. Wer sind denn Gottes Nachbarn, wer sind seine Bauleute, warum mangeln ihm die Materialien? Nein, so banal hat Leibniz das Theodizee-Problem nicht gesehen und schon gar nicht aufgelöst!

IV.

Lassen wir es bei diesem einen Beispiel bewenden! Es ließe sich ergänzen durch die Kommentare, die Gottsched zu fast allen hochkomplexen und dialektisch angelegten metaphysischen Konzeptionen von Leibniz gibt. Er war philosophisch seinem Gegenstand nicht gewachsen. Aber gerade weil er mit der Autorität des wirklich sprachkompetenten Übersetzers Leibniz dem deutschen Publikum nahe gebracht hat, sind seine Erläuterungen zu einer Determinante der Rezeptionsgeschichte der Leibnizschen Philosophie geworden.

Nun gehört die Wirkungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie zu den geheimen Quellströmen des deutschen Idealismus. Der entelechiale Substanzbegriff und die Vorstellung einer „harmonie universelle“ haben

das Weltbild Herders und Goethes entscheidend beeinflußt und leiten auf diesem Wege sogar noch zur romantischen Naturphilosophie über.[7] Aber auch der kantische Kritizismus mit der Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist nur als Frontstellung gegen die Leibnizsche Metaphysik zu verstehen, die in der Wolffschen Systematisierung und Modifikation die deutsche Schulphilosophie beherrschte. Etwa die von Kant und Herder geführte Auseinandersetzung, Kritik und Metakritik, vollzieht sich ganz auf dem Boden des deutschen Leibnizianismus.

Wie wir auch aus anderen Beispielen wissen, ist für die Wirkung eines Denksystems nicht so sehr dessen ursprünglicher Inhalt als vielmehr die Gestalt seiner Rezeption bestimmend. Die Geschichte des Platonismus mag als Beleg für die nachhaltige und ideenumwälzende Progression von Mißverständnissen genügen. Nicht anders also erging es der Leibnizschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Und wenn diese in den Verdacht geriet, eine zwar höchst einfallsreiche, aber doch etwas schrullig barocke Phantasterei zu sein, ein ausgetüfteltes, aber unverbindliches System der Welterklärung aus der Zeit der Träume vom Perpetuum mobile – dann ist an einer solchen Verbannung des großen Philosophen Leibniz in das Kuriositätenkabinett der Geistesgeschichte eben jene Trivialisierung schuld, die die wohlbestallten Lehrer der Weltweisheit an deutschen Universitäten seiner Philosophie angedeihen ließen.

So ist der sympathische rehbraune Lederband, der die Gottschedsche *Theodicee-Ausgabe* einfaßt, mehr als nur ein bibliophiles Zeugnis deutscher Geistesgeschichte, mehr als nur ein Dokument dafür, wie ein zweifellos bedeutender Mann dem ihm überlieferten Werk eines Genies entgegentritt. Er ist selbst ein Stück Philosophie, ein Vehikel der Verstandesmetaphysik, in die die spekulative Dialektik nach ihrem ersten großen Aufschwung so schnell wieder geraten ist. Und wir können diesen Vorgang miterleben, indem wir Seite für Seite vom breit laufenden, locker durchschossenen Originaltext zu den kleineren, kompress gesetzten Anmerkungen unter dem Strich übergehen und so dem Gedankengang in seiner doppelten Erscheinungsform, der des Originals und der des zubereiteten Verständnisses, folgen. In einem sozusagen optisch verifizierbaren Sinne werden hier die Fußnoten zur Projektion einer großartigen und tiefsinnigen Deutung der Weltgeschichte auf den Horizont des beschränkten Untertanenverstandes des Bewußtseins

aufgeklärter protestantischer Pastoren. Der Versuch, die Rationalität des Weltlaufs einsichtig zu machen, drückt sich nun aus als das unzulängliche Plädoyer eines Rechtskonsulenten, der die Unschuld des der Perfidie verklagten lieben Gottes zu beweisen unternimmt. Was bleibt und sich weit über das Niveau der Anmerkungen erhebt, ist Gottscheds Nachvollzug der Leibnizschen Sprache in einem Deutsch, das sich gerade erst zur begrifflichen Höhe des Philosophierens aufzuschwingen begann.

[1] Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz, *Theodicee*, Hannover/Leipzig 1744, Schlußabsatz der Neuen Vorrede des Herausgebers, ohne Paginierung. Gottsched schreibt Theodicee ohne Akzent, die französischen Ausgaben haben einen Akzent auf dem e.

[2] Ebd.

[3] Johann Christoph Gottsched, *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen*, Leipzig 1730.

[4] Neue Vorrede.

[5] Gottfried Wilhelm Leibniz, Vorschläge für eine teutschliebende Genossenschaft (1697), in: Pol. Schr., Bd. II, S. 84.

[6] Anselm von Canterbury, *Proslogion*, cap. 2,0p.omn., vol. 1, S. 101. Siehe dazu Jos Lensink, Im Spiegel des Absoluten, in: *Dialektik* 1992, Heft 1, S. 75ff.

[7] Vgl. dazu Hans Heinz Holz, *Dialektik*, Bd. IV, Darmstadt 2013, S. 400ff., über Schellings Aufnahme Leibnizscher Konzeptionen in seinen Frühschriften.

5. Von Leibniz über Hegel zu Marx

Wenn man in deutsche Städte kommt, so haben sehr viele ihre Lokalheiligen, die in den merkwürdigsten Kombinationen erscheinen. In Hamburg gibt es die Bismarckheringe, in Frankfurt am Main gibt es die Goethestuben, noch dazu in einem recht anrüchigen Viertel, in Salzburg die Mozartkugeln und hier gibt es die Leibnizkekse. Nun gibt es aber nicht nur den Leibnizkeks, sondern, wie ich vor kurzem zu meiner Überraschung erfuhr, gibt es hier nicht nur eine, sondern sogar zwei studentische Listen, die zu den Uniwahlen kandidieren und sich unter den Namen Gottfried Wilhelm Leibniz gestellt haben.[1]

Es fragt sich, wenn sich zwei entgegengesetzte Positionen auf einen Denker dieser Größenordnung berufen, welche von beiden wohl mit größerem Recht in Anspruch nimmt, in dieser Tradition zu stehen. Um dieser Selbstvergewisserung willen haben mich die Freunde von der Assoziation Marxistischer Studentinnen und Studenten eingeladen, um etwas darüber zu sagen, in welche der beiden Ecken, in denen Leibniz hier in Anspruch genommen wird, er denn nun eigentlich gehört. Und darum heißt das Thema auch nicht nur Gottfried Wilhelm Leibniz und die Theorie von der besten aller möglichen Welten, sondern „Von Leibniz über Hegel zu Marx“, weil ich meine, daß es eine philosophische und wissenschaftsgeschichtliche Tradition gibt, die aus der großen Philosophie der spekulativen Metaphysik und der großen Philosophie der deutschen Aufklärung über die Philosophie der französischen Revolution bis hin zu Hegel und Marx führt. Und zwar nicht nur in ephemeren Anspielungen und Anknüpfungen, sondern in ihren systematischen Grundgehalten.

Ich denke, daß man dafür sogar ein philologisches Zeugnis beibringen kann. 1870 hat Marx einen Brief an Engels geschrieben, in dem er berichtet: Kugelmann (also jener Freund von ihnen, der hier in Hannover lebte) hat mir beim Abriß des Leibniz-Hauses (das damals gerade offenbar abgerissen wurde) zwei Stücke Tapete aus dem Leibnizschen Arbeitszimmer geschickt, die er dort aus dem Abrißgut aufgelesen hat. Marx macht sich dann noch lustig über die dummen Hannoveraner:

Wenn sie nach London damit gegangen wären, hätten sie mit diesen Antiquitäten viel Geld machen können, in Hannover sind sie auf den Müll geworfen worden. Kugelmann hat also zwei Stück Tapete mit mythologischen Inhalten, das eine Neptun, das andere Amor und Psyche, aus diesem Müll herausgelesen und Marx geschickt. Marx hat es sich eingerahmt und in seinem Arbeitszimmer aufgehängt, schreibt er an Engels und beendet diese kurze Erzählung mit den Worten „You know my admiration for Leibniz“ – Du kennst meine Bewunderung für Leibniz.

Zunächst ist das ein sehr ungewöhnliches Wort, denn Leibniz kommt in den Werken von Marx und Engels selten vor – bei Engels schon etwas eher, im Zusammenhang der Dialektik der Natur – bei Marx aber nur in den Anfängen. In jenen späten Jahren noch diese Hommage an Leibniz bei Marx zu finden ist eher verwunderlich. Man sollte vielleicht daran erinnern, daß der junge Marx während seiner Studienzeit ein ganzes Heft mit Exzerpten aus der Leibnizschen Philosophie angelegt hat, aus der damals noch gebräuchlichen Dutensschen Ausgabe, obwohl in jener Zeit um 1840 bereits die Erdmannsche Leibniz-Ausgabe in Berlin, wo Marx studierte, erschienen war. Aber nach der Dutensschen Ausgabe hatte Feuerbach noch sein großes Buch über die Philosophie von Leibniz aufgebaut und die Zitate aus Dutens’ gewählt. Ich nehme an, daß Marx aus diesem Grund, weil er durch Feuerbach auf Leibniz geführt wurde, noch in der älteren Ausgabe Leibniz studiert hat, und es ist sehr interessant, daß unter den unzähligen Möglichkeiten, Leibniz zu exzerpieren, aus einem riesigen Œuvre – auch die Dutenssche Ausgabe war schon sieben oder acht Bände stark – nicht etwa jene Schriften rezipierte, von denen man annehmen müßte, daß sie den jungen, politisch interessierten Marx angehen würden, also die Schriften zur Staatsreform, zur Rechtsphilosophie usw., sondern daß er die metaphysischen Schriften von Leibniz exzerpierte. Warum und was das bedeutet, darauf werden wir gleich noch zu sprechen kommen.

Zunächst aber einmal müssen wir uns erinnern, daß Leibniz ja nicht nur ein Metaphysiker und Philosoph war, sondern jener Universalgelehrte, der als Diplomat, als Rechtsberater der hannoverschen Herzöge – und nicht nur dieser, sondern auch des russischen Zaren Peter des Großen – tätig wurde, vorher schon für den Erzbischof von Mainz, der damals deutscher Reichskanzler war, diplomatische Aufgaben erledigt hatte; daß er einer der großen Techniker seiner Zeit war, der an Erfindungen gearbeitet hat zur

Trockenlegung der damals abgesoffenen Harzbergbaugruben, daß er einer der größten Mathematiker der Geschichte der Mathematik war und noch vieles andere mehr. Ich will jetzt nicht die ganze enzyklopädische Schaffensbreite von Leibniz hier erwähnen, sondern nur sagen: Wir haben es mit einem Geist zu tun, der in der Tat auf allen Wissensgebieten, die in seiner Zeit in der Entwicklung begriffen waren, nicht nur rezeptiv, sondern auch produktiv tätig gewesen ist. Wenn wir die Mannigfaltigkeit des Leibnizschen wissenschaftlichen Tuns uns vergegenwärtigen und fragen: Was ist denn der einheitliche Gesichtspunkt, der nun alle diese verschiedenen Dinge in seinem Denken vereinigt: Technische Erfindungen, die Erfindung der Infinitesimalrechnung in der Mathematik, Entwürfe für ein neues Gesetzbuch, Staatsgutachten über die Reorganisation der Reichsordnung – Sie erinnern sich daran, daß damals das Deutsche Reich ja aus einigen hundert Kleinstaaten bestand, die in einem föderalistischen System nur sehr locker verbunden waren, und Leibniz hat sich Gedanken darüber gemacht, wie dieses Reich um der ökonomischen Entwicklung willen besser zusammengebunden und vereinigt werden könne, weil er in den Jahren vor 1700 sah, daß ohne die Entwicklung der Manufaktur, wie es damals hieß, ein Volkswohlstand nicht zu erreichen sei –, wie wächst das aus einer Wurzel und einem Zentrum heraus?

Fragt man so, dann stößt man immer wieder auf seine philosophischen Grundsätze. Philosophische Grundsätze, die im Wesentlichen zunächst einmal in der Konzeption bestanden, daß wir in unserem theoretischen Abbild von Welt ein Modell müßten entwickeln können, in welchem die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen dieser Welt, das heißt also das, was man heute die „Pluralität der Welt“ nennt, mit der Idee, daß sie *eine* Welt ist, daß sie eine *geordnete* Welt ist, zusammen gedacht zu werden vermöchte. Der Einheitsgedanke war ein zentraler Gedanke der Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Sie alle werden an Spinoza denken, den großen Denker der Einheit als Prinzip. Aber die Einheit bei Spinoza war gedacht unter der Bedingung, daß die Vielheit nur als eine Erscheinung, als ein Phänomen, als etwas nicht Wirkliches, sondern nur als eine Äußerungsform dieser Einheit zu denken sei. Leibniz hat auf der Realität, auf der Wirklichkeit der Mannigfaltigkeit, der Wirklichkeit des Vielen bestanden. Er hat die Existenz der unzähligen Unterschiedenen in dieser Welt als eine Herausforderung gesehen, wie sie als eine einheitliche Ganzheit zu denken sei. Insofern würde ich sagen, war er der

erste moderne Metaphysiker, im Gegensatz zu den Metaphysikern seiner Zeit und der Zeit vor ihm, der dieses Einheitsmodell nicht als eine Theorie des wahren Seins entwickelte, sondern sagte: Wir haben gegenüber dieser unendlichen Welt mit unserem endlichen Verstand ohnehin nicht die Möglichkeit, sie adäquat abzubilden, sondern wir können sie immer nur unter einer bestimmten Perspektive und in einem bestimmten Verhältnis des Ausschnitts in uns darstellen. Wir können also, wenn wir ein Weltmodell machen, dieses nur als eine Hypothese aufstellen, die dann aber so beschaffen sein muß, daß sie die meisten Phänomene gut zu erklären vermag. Je leistungsfähiger die Hypothese zur Erklärung der Phänomene ist, um so plausibler ist sie als ein Modell – nicht als eine Abbildung, sondern als ein Modell – dieser wirklichen Welt. Das schließt ein, daß natürlich eine solche Hypothese im Gegensatz zu einem geschlossenen System, wie es etwa das spinozistische ist, immer variabel bleibt. Neu hinzukommende Erkenntnisse müssen eingebaut werden können, müssen eine Variation, eine Modifikation der Hypothese erzeugen können und damit den Prozeß eines integrierenden Wissens vom Ganzen in Gang halten.

Dies ist genau das Konzept, das Friedrich Engels in der *Dialektik der Natur* unter dem Stichwort „Dialektik ist die Theorie des Gesamtzusammenhangs“ entwickelt hat. Engels sagt nicht eine Wissenschaft *vom* Gesamtzusammenhang, sondern eine Theorie *des* Gesamtzusammenhangs, und da er noch ein ausgezeichneter Kenner der deutschen Sprache war, muß man sich klar machen, was er mit diesen beiden Genitiven unterscheidet: Eine Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang, die es nicht geben kann, weil wir als endlich denkende Menschen das Ganze, das unendliche Ganze der Welt nicht abbilden können, sondern eben immer nur einen endlichen Ausschnitt; eine Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang, was ein Genitivus objectivus ist, die wird nicht mehr möglich sein in Zukunft. Das ist nach den Kritiken an allen klassischen Metaphysiken, wie sie sich seit Hegels Kritik an der sogenannten „vormaligen Metaphysik“ im 19. Jahrhundert dann durchgesetzt haben, nicht mehr möglich. Wohl aber haben wir immer die Möglichkeit, Hypothesen zu entwickeln, die die Konstruktion des Ganzen, die Methode, wie ein Ganzes unter den Bedingungen einer gegebenen Mannigfaltigkeit zu konstruieren sei, entwerfen können.

Und eine solche Theorie des Gesamtzusammenhangs (das ist dann ein Genitivus subjectivus: der Gesamtzusammenhang ist das, was die Theorie

hervorbringt) ist die Dialektik. Das sagt Engels. Das ist aber genau das Konzept der Leibnizschen Vorstellung von dieser metaphysischen Theoriebildung als einer Hypothese, die leistungsfähig bei der Erklärung der Mannigfaltigkeit der Welt sein muß.

Was ist nun eines der entscheidenden Kriterien? Ich kann nicht in Kürze das gesamte Leibnizsche System entwickeln, sondern hier nur Stichworte geben. Was steht unter anderem im Zentrum einer solchen Leistungsfähigkeit einer Hypothese? Die Hypothese muß so beschaffen sein, daß sie die gegenseitige Abstimmung der Elemente dieser Welt, der Individuen, die in dieser Welt vorkommen, aufeinander zu einem miteinander funktionierenden Ganzen beschreiben, erklären und gegebenenfalls auch normieren kann. Dieser Gedanke, daß die Mannigfaltigkeit der miteinander in dieser Welt zusammen existierenden, koexistierenden vielen einzelnen Dinge, Wesen, Menschen usw., in einem ineinandergreifenden Funktionszusammenhang stehen, dieser Gedanke ist der methodische Leitgedanke, der hinter dem Leibnizschen Konzept steht, daß diese Welt die beste aller möglichen ist, wie er in der *Theodizee* oder auch in der *Monadologie* schreibt. „Die beste aller möglichen" – Voltaire hat seinen bitteren Spott darüber ausgegossen, daß ein Philosoph wie Leibniz diese miserable Welt (damals hatte sich gerade das schreckliche Erdbeben von Lissabon ereignet, bei dem tausende von Menschen um's Leben gekommen sind), in der von der Natur bis zur Bosheit der Menschen, die Kriege führen, alles an Negationen entsteht, als „die beste aller möglichen" bezeichnet. Ich meine, Voltaire ist einem Mißverständnis zum Opfer gefallen, dem die meisten weiteren Leibnizinterpretationen auch wieder zum Opfer gefallen sind.

Leibniz hat bei weitem nicht behauptet, daß diese Welt eine gute sei. Im Gegenteil: Er hat ja sein ganzes Leben lang ununterbrochen Verbesserungsvorschläge gemacht, wie in dieser Welt etwas besser gemacht werden könnte. Sowohl in der Regulierung natürlicher Verhältnisse wie vor allen Dingen in seinen vielen Vorschlägen zur Verbesserung der Gesellschaft und des Staatswesens. Jemand, der sein ganzes Leben der Aufgabe widmet, Verbesserungsvorschläge zu machen, kann ja wohl kaum denken, daß diese Welt eine gute oder gar die beste Welt sei. Er hat aber auch nicht gesagt, sie sei die beste Welt, sondern er hat gesagt, sie sei die beste aller möglichen Welten. Wenn wir unter den Bedingungen der Hypothesenbildung, wie ich es angedeutet habe, uns

ein Weltmodell vorstellen, so ist jenes Weltmodell das beste, welches eine Optimierung von Welt erlaubt, also einen Prozeß modelliert, in dem diese Welt selbst im Hinblick auf ihre mögliche Perfektionierung veränderungsfähig ist.

Also nicht eine Welt, die so ist, wie sie ist; eine Welt, die so bleibt, wie sie ist; nicht eine statische Welt, nicht eine Welt, die unter dem Gesetz der Identität mit sich selbst festgeschrieben ist, kann die beste aller möglichen sein, denn dann bleiben alle jene Unvollkommenheiten, die wir erfahrungsgemäß wahrnehmen, erhalten, sondern die beste aller möglichen Welten ist diejenige, die in sich nicht nur eine Welt der Wirklichkeiten, sondern eine Welt von Wirklichkeit *und* Möglichkeit ist. Möglichkeit ist nicht etwas, was bei uns im Kopf ausgedacht wird, sondern Möglichkeit ist etwas, was im Zusammenhang der unendlichen Mannigfaltigkeit vieler miteinander wechselwirkender Entitäten in dieser Welt aus dieser Wechselwirkung immer aufs Neue wieder entsteht. Und jede verwirklichte Möglichkeit bringt eine neue Möglichkeit im Zusammenhang dieser ganzen Wechselwirkungskomplexe hervor, so daß jene Welt als die beste aller möglichen bezeichnet werden muß, in der ein unendlicher Progreß, ein unendlicher Fortschritt im Hinblick auf Perfektionierung denkbar ist.

Es gibt ein kleines Manuskript von Leibniz, ich habe es in die von mir betreute Leibniz-Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft aufgenommen, das unter dem Titel steht „An mundus perfectione crescat“ (KS, 368–371) – ob diese Welt an Vollkommenheit zunimmt. Und er sagt: Wenn diese Welt entwicklungsfähig ist, wenn in ihr Möglichkeiten enthalten sind, sich weiter zu entwickeln, so haben wir zwar immer auch die Möglichkeit der Rückentwicklung, aber es geht immer ein Stückchen weiter. Also auch die Rückentwicklung wird eine Entwicklung sein, die nicht auf dem gleichen Niveau stattfindet, auf dem sie begonnen hat, sondern die sich zunächst einmal auf einem nächsthöheren Zeitniveau darstellt. Goethe hat später dieses Bild des Fortschritts ins Bild der Spirale gefaßt: Wir gehen in Spiralform nach oben, das heißt, wir kehren zwar immer wieder auch an einen Negationspunkt zurück, aber auf einer zeitlich und entwicklungsmäßig reicher gewordenen, höheren Ebene. Reicher geworden, weil inzwischen mehr Entwicklungsstufen, Entwicklungsmöglichkeiten dazugekommen sind, so daß im Zuge der Gesamtentwicklung in der Welt so etwas wie ein Fortschritt stattfand. Der ist sozusagen unter der Bedingung angelegt,

daß diese Welt eine Welt aus Wirklichkeiten und Möglichkeiten ist und daß sie eine Welt ist, die sich selbst in der Zeit bewegt, also nach vorne offen ist und fortschreitet.

Die Bewegtheit der Welt, die Veränderbarkeit der Welt, die Zusammensetzung der Welt aus dem bereits Wirklichen und dem erst noch Möglichen, das, was in unserer Zeit dann Ernst Bloch in seiner Philosophie als das real Mögliche bezeichnet hat, macht das Grundmuster dieses Leibnizschen Weltmodells aus, von dem er sagen kann, daß diese Welt die beste aller möglichen ist.

Das, was in dieser Welt zu verwirklichen ist, müssen nun allerdings die menschlichen Subjekte verwirklichen, denn sie sind die tätigen Elemente, die „Kraftpunkte", wie Leibniz sagen würde; dieser Weg nach vorn erfordert den Einsatz der menschlichen Subjektivität, des menschlichen Handelns und auch der menschlichen Moralität. Sie wissen, Leibniz war unter anderem (und das war ja eigentlich sein Hauptberuf) auch Jurist. Er hatte Jurisprudenz studiert und war als Rechtsberater zunächst in politische Dienste getreten. Er hat die Konzeption des klassischen Naturrechts in dieser Hinsicht durchdacht und auch immer wieder in systematische Form gebracht. Die drei Grundsätze dieses klassischen Naturrechts, die aus dem römischen Recht übernommen sind, hat er in das Zentrum seines rechts- und staatsphilosophischen Denkens gestellt. Die drei Grundsätze „suum cuique tribuere" –jedem das Seine zuteilen, „neminem laedere" – niemandem schädigen, und als dritten Grundsatz jene Generalklausel, die im römischen Naturrecht und bei den Stoikern sozusagen den Abschluß bildet: „honeste vivere" – auf eine ehrenhafte Weise leben. Wobei er sofort präzisiert: Unter ehrenhaft ist zu verstehen, daß man den Gesetzen seiner Vernunft folgt.

Nun gibt es aber, und darauf haben die meisten Leibniz-Interpreten nicht geachtet, Varianten, die Leibniz zu dieser Trinität der drei naturrechtlichen Grundsätze vorträgt. Das „honeste vivere", was eine ziemlich unbestimmte Allgemeinklausel ist, präzisiert er in verschiedenen seiner staatsrechtlichen Entwürfe und sagt nicht nur „vernunftgemäß leben", sondern er sagt, was eigentlich „honeste vivere" heißt; daß wir alle einander unterstützen müßten – „omnes adiuvare". Das ist eine ganz wesentliche Neuerung im Rahmen des naturrechtlichen Konzepts, und eine Neuerung, die er auch in polemischen Schriften gegen das Konzept der neu auftauchenden bürgerlich-individualistischen Gesellschaft geltend macht.

Thomas Hobbes hatte in jener Zeit gerade die Formel geprägt, daß die Menschen einen Krieg Aller gegen Alle führen – „bellum omnium contra omnes“ –, daß jeder Mensch für den anderen Menschen ein Wolf sei – „homo homini lupus“. Diese Formeln des Hobbesschen Staatsverständnisses, eines auf der individuellen Konkurrenz der Menschen, also auf der beginnenden Struktur der bürgerlichen Gesellschaft aufgebauten Staatsverständnisses, stellt Leibniz in Frage und sagt: Das ist selbstzerstörerisch für die Gesellschaft. Die Konkurrenz der Menschen gegeneinander, das Prinzip des absoluten Individualismus, also alle jene Prinzipien, die in die neuzeitliche Gesellschaftstheorie und Gesellschaftspraxis hineinführen, sind ganz zweifellos in der Form, wie sie hier proklamiert werden, nicht praktikabel, wenn wir eine geordnete, gute und friedliche Welt wollen. Er ersetzt also das Konkurrenzprinzip, das Prinzip des „bellum omnium contra omnes“, durch das Prinzip der Solidarität, daß Menschen untereinander sich unterstützen sollen. Dieses „omnes adiuvare“ als Ergänzung zu „suum cuique tribuere“ und zu „neminem laedere“, also zu dem „Jedem das Seine in seiner Individualität zuteilen“, „niemanden schädigen“, fordert sich gegenseitig zu helfen und zu unterstützen und eine sich fördernde Gemeinschaft zu bilden. Dieses Konzept steht bei Leibniz im Hintergrund dessen, was er dann mit einem ebenfalls aus dem klassischen römischen Recht kommenden Begriff, dem „commune bonum“, dem allgemeinen Wohl verbindet. Auf dieses allgemeine Wohl sind alle seine Entwürfe gerichtet, die er von seiner Jugendzeit bis kurz vor seinem Tod für die Ordnung, für die Organisation des Staates hin angelegt hat. Das „commune bonum“ ist sozusagen der Fokus, der Kern, auf den sich die Leibnizsche politische, gesellschaftliche, juristische und auch technische, erfinderische Praxis bezieht.

Das ließe sich nun in vielen Sachbereichen im Einzelnen ausführen, etwa in seinen Entwürfen, die er für die Ordnung des Gesundheitswesens in Preußen gemacht hat, als er Präsident der Akademie der Wissenschaften wurde, die er angeregt und begründet hat. (Jener Akademie der Wissenschaften, die nun unter Bruch des Einigungsvertrags nach der Eroberung der DDR liquidiert worden ist.) Dies ließe sich zeigen an seinen Entwürfen zu einer Entwicklung des Bergbaus, seinen Entwicklungsplänen für Manufakturen und ähnliches. In einem Entwurf, der unter dem Titel „Sozietät und Wirtschaft“ steht, schreibt er, daß zunächst einmal von einem staatlichen oder

gesellschaftlichen Zentrum, einer gesellschaftsorganisierenden Institution eine umfassende Wirtschaftsplanung, eine Beschränkung des privaten Profits ausgehen müsse, eine zentrale Vorratswirtschaft – was damals unter den Bedingungen immer wieder auftauchender Hungersnöte natürlich von großer Wichtigkeit war –, eine Stabilisierung des Preisniveaus, Absatzgarantien für die Landwirtschaft, gleichmäßiger Beschäftigungsstand im Handwerk, öffentliche Auftragslenkung und Produktionskontrolle, gleiche Lebensbedingungen für die Menschen sowie Aufhebung des privaten Gewinns.

Wenn Sie das hören, dann denken Sie, Leibniz sei einer von den Frühsozialisten gewesen. Nun, es gibt mehrere Entwürfe dieser Art, die zum größeren Teil aus der Frühzeit der Leibnizschen theoretischen Produktion stammen, aus den Jahren zwischen 1669 und Ende der siebziger Jahre. Er hat später unter den Realbedingungen eines Duodezfürstentums, in dem er in Hannover als Hofrat tätig war, aber auch unter den Realbedingungen des Königreichs Preußen, in dem er zwar alle Förderung durch die preußische Königin erfuhr, aber doch auf den Widerstand vor allen Dingen des nahezu analphabetischen preußischen Königs stieß, von diesem utopischen, frühsozialistischen Programm in der Praxis immer mehr Abstriche gemacht. Er hat sich sozusagen auf die möglichen Realitäten eingestellt, aber er hat in allen seinen Entwürfen doch diesen Horizont gleichsam beibehalten, nur nicht mehr mit solcher Radikalität ausgesprochen. Das läßt sich insbesondere von seinen Entwürfen für die Gründung der preußischen Akademie der Wissenschaften sagen, die nach seinem Plan eigentlich so ein zentrales Organisationszentrum für die öffentlichen Funktionen des Staates werden sollte.

Als er dann zum ersten Mal die Möglichkeit hatte, solche Dinge auch im großen Maßstab an einen Potentaten herantragen zu können, der nun nicht nur über einen mitteleuropäischen Kleinstaat regierte, sondern der ein Riesenreich hinter sich hatte, nämlich an Peter den Großen, kamen alle diese Ideen wieder auf – und das berühmte Gespräch, das er mit Peter dem Großen bei einer Reise Peters in den Westen geführt hat, enthält eine Reihe von solchen Gedanken, die er wieder aufgenommen hat, weil er dachte: In einem Land wie Rußland wird das leichter zu verwirklichen sein als unter den kleinstaatlichen Konkurrenzbedingungen der vielen deutschen Fürstentümer.

Ich meine also, daß von seinem Konzept her, wie Gesellschaft zu

denken sei, Leibniz ganz sicher nicht in die Vorgeschichte des globalisierten Kapitalismus gehört, sondern in die Vorgeschichte einer utopischen Konzeption von Gesellschaftsordnung, in der das „omnes adiuvare“, die Solidarität aller untereinander auch eine organisatorische Form, nicht nur einen moralischen Anspruch bekommen sollte. Dahinter stand, und das muß man sich klar machen, natürlich auch eine Lebenserfahrung. Leibniz wurde geboren im vorletzten Jahr des Dreißigjährigen Krieges. Er ist als Kind aufgewachsen unter den Bedingungen eines durch den Krieg zerstörten Landes. Deutschland war ja der Kriegsschauplatz des Dreißigjährigen Krieges gewesen und hatte ungeheure ökonomische Verluste, Verluste an Menschen usw. erlitten.

Der Frieden, die Erhaltung des Friedens, war eines der zentralen Elemente im Leibnizschen Denken. Unter anderem widmete er darum einen großen Teil seiner Tätigkeit der Versöhnung der Konfessionen untereinander, denn die Kriege waren damals auch als Religionskriege geführt worden. Er versuchte, den spanischen Erbfolgekrieg von Mitteleuropa fernzuhalten, indem er dem Expansionsbedürfnis des französischen Königs andere Ziele gab und mögliche Ziele der Kolonisation in Afrika als Ausweg anbot: Der „allerchristliche König“ (wie Ludwig XIV. sich nannte) müsse ja schließlich nicht über seine christlichen Nachbarn herfallen.

Dieser Friedensgedanke steckt nun aber wieder zentral in der metaphysischen Konzeption, von der ich gesprochen habe, jener metaphysischen Konzeption, daß die Menge der gegeneinander selbständigen Individuen in dieser Welt sich in einer sich gegenseitig ausdrückenden und gegenseitig aufeinander abgestimmten Ordnung – Friedensordnung – miteinander befinden müßten. Das heißt, daß das Prinzip der Verwirklichung des Möglichen das Prinzip der Kompossibilität sei, wie Leibniz sagt; wir würden heute vielleicht „Koexistenz“ sagen. Alles Mögliche drängt danach, wirklich zu werden, sagt er: „omne possibile exigit existere“. Aber nur das kann wirklich werden in einer Ordnung, die eine Friedensordnung ist, was miteinander kompossibel, was miteinander zusammen in einem harmonischen Verhältnis möglich ist, und der Gedanke der *harmonia universalis* ist einer der Zentralgedanken der Leibnizschen Metaphysik. Nicht als ein deskriptiver Gedanke, daß die Welt bereits so sei, sondern als ein normativer Gedanke, daß sie als Welt auf einen immer größeren Zustand der *harmonia universalis* hin sich entwickeln müsse, wenn sie existieren,

wenn sie fortexistieren wolle.

Ich kann nun nicht die detaillierten Strukturbeziehungen nachzeichnen, die Leibniz in seinem metaphysischen Modell entwickelt, um diese Vision einer *harmonia universalis*, einer Welt, in der alles aufeinander abgestimmt ist, als ein Ergebnis des perpetuierten Wechselwirkungsprozesses der einzeln Seienden zu exemplifizieren und zu explizieren. Ich kann nur sagen, daß wir hier im Prinzip der Kompossibilität den ersten Ansatz haben, in der neueren Philosophiegeschichte systematisch die in der Welt auftretenden Widersprüche so zu denken, daß sie in einer Ordnung aufgehoben werden, in der sie als Widersprüche sich nicht gegenseitig auslöschen, gegenseitig negieren. Damit sind wir aber, und jetzt mache ich einen großen Sprung über das 18. Jahrhundert hinweg, bei den Gedanken von Hegel. Denn auch Hegel, und da ist Hegel in vieler Weise prononcierter und deutlicher als Leibniz, denkt die Welt zunächst als eine Welt, die unter den Bedingungen sich herausbildender existierender Widersprüche existiert. Aber sowohl Hegel wie Leibniz sind sich darüber klar, daß – und das ist ein logisches Gesetz – die Widersprüche sich gegenseitig aufheben und daß Widersprüche, die sich logisch aufheben, in dieser Welt als Realwidersprüche – das, was Kant die Realrepugnanz der Dinge nennt – nur zu einer gegenseitigen Zerstörung der widersprüchlichen Elemente führen können, wenn sie in Konkurrenz treten, wenn also der Hobbessche Krieg alle gegen alle stattfände.

Unter diesen Bedingungen wäre der Widerspruch selbstzerstörerisch für die menschliche Gesellschaft, für die Menschheit. Und in den Beschreibungen der bürgerlichen Gesellschaft, die Hegel in der *Rechtsphilosophie* in den Paragraphen 180f. gibt, spricht er davon, daß diese Gesellschaft in ihre Selbstnegation verfällt, daß sie Elend und Verworfenheit hervorbringt. Diese Stellen sind eindrucksvoll zu lesen, weil sie klingen, als wären sie aus einem Leninschen Pamphlet und nicht aus der Hegelschen Rechtsphilosophie: Hier wird eigentlich die Nichtexistenzfähigkeit oder das Sich-Selbst-Negieren der bürgerlichen Gesellschaft konstatiert.

Aber auch Hegel hat – entgegen einem Mißverständnis, das es immer wieder in der Hegelinterpretation gibt – die Widersprüche ja nicht als einfach fortexistierende Widersprüche gedacht, sondern denkt den Geschichtsprozeß so, daß die aufeinanderprallenden Widersprüche sich im Prozeß ihrer Konfrontation in einer dreifachen Weise aufheben: Daß

sie sich einmal aufheben insofern, als diese Widersprüche sich annullieren, wenn sie sich gegenseitig negieren; daß sie zum Zweiten aber in diesem Prozeß (und jetzt sind wir wieder in der Spirale) sich auf eine höhere Ebene heben; und daß sie zum Dritten, indem sie sich auf diese höhere Ebene heben, auch wiederum aufbewahrt bleiben – Aufheben im Sinne von Aufbewahren. Also zugleich negieren, aufbewahren und auf eine höhere Ebene heben; das sind die drei Sinnelemente, die in dem Wort „Aufheben" von Hegel ausdrücklich genannt werden und die erst zusammen den dialektischen Prozeß ausmachen. Der dialektische Prozeß besteht nicht einfach aus der Negativität, aus der Negation. Das ist ein Irrtum, den Adorno in der negativen Dialektik verbreitet hat. Aber das ist nicht der eigentlich Hegelsche Gedanke.

Der Hegelsche Gedanke ist der, daß die Negation eines bestehenden Zustands im Widerspruch zu jenem Prozeß weiterführt, in dem sich die Widersprüche vermitteln, wie Hegel sagt, und Vermittlung ist hier nicht ein Kompromiß, sondern ist das *Aufheben* eben auf die höhere Ebene. Damit knüpft nun aber Hegel, obwohl er das nie so wörtlich sagt, an Leibniz' Konzept der Kompossibilität an. Denn das, was auf der höheren Ebene aufgehoben werden kann, was in diesem Zustand des Sich-Entwickelns und Vermittelns der Widersprüche existenzfähig ist und bleibt, ist eben genau das, was miteinander kompossibel ist. Und im Rahmen dieser Kompossibilität bringt jede der Kompossiblen, die zur Verwirklichung drängen, im Moment der Verwirklichung neue Möglichkeiten hervor und mit neuen Möglichkeiten neue Widersprüche, und so bleibt der Prozeß der Menschheitsgeschichte, oder auch der Naturgeschichte, in einem unendlichen Fortgang, in dem er von Stufe zu Stufe sich in ein höheres Entwicklungsniveau „hineinspiralt". Wir finden also in dem Hegelschen Entwicklungskonzept den Leibnizschen Ansatz wieder: Eines spiraligen Fortschritts und eines Fortschritts, der nach dem Selektionsprinzip in der Kompossibilität verläuft, der also Vermittlung zwischen den Negationen ermöglicht.

Hegels System war auf die Ereignisse der Menschheitsgeschichte bezogen und als eine Geschichtsphilosophie entwickelt. Dieses geschichtsphilosophische Konzept Hegels erfährt nun gegenüber Leibniz eine Erweiterung durch eine zusätzliche Komponente. Es sind nicht beliebige Negationen, beliebige Widersprüche, die einander bekämpfen und aufgehoben werden. Wo hinein ein Zustand sich entwickelt und

worin er sich aufhebt, ist das, was Hegel die *bestimmte* Negation nennt. Der Gedanke führt ursprünglich zurück in die aristotelische Philosophie – das will ich jetzt hier außer Betracht lassen, denn es würde uns zu weit in philosophiehistorische Verankerungen hinein führen – und hat die Konsequenz, daß der Geschichtsprozeß nicht willkürlich gedacht werden muß; es ist nicht zufällig dieser oder jener Widerspruch, da tauchen nicht zufällig diese oder jene Gegensätze auf, die kontradiktorisch aufeinander wirken.

Jetzt können vielmehr als die entscheidenden Triebmomente der Geschichte die Momente genannt werden, die unter den Begriff der bestimmten Negation fallen, einer Negation also, die sich in Bezug auf das, was sie negiert, in einer eindeutigen Weise bestimmen läßt, die nicht ein beliebiges Anderes ist, sondern ein ganz bestimmtes Anderes.

Was ist nun die bestimmte Negation oder das ganz bestimmte Andere? Hegel ging von einer Umfangseinschränkung der Grundfigur der formalen Logik aus und sagte, das bestimmte Andere ist das genaue Gegenteil dessen, was negiert wird. Das heißt, die bestimmte Negation ist nicht irgend etwas anderes (alles Nicht-A gegenüber A), sondern das genaue Gegenteil dessen, was negiert wird. Von daher gewinnt Hegel ein operationalisierbares Prinzip, um im Geschichtsprozeß sagen zu können, diese oder jene Phänomene, die widersprüchlich auftauchen, sind nebensächliche – Mao Tse Tung sagte: „Nebenwidersprüche" – oder aber sie sind der grundsätzliche Widerspruch, der Hauptwiderspruch. Und der Hauptwiderspruch ist jener, der das bestimmte Gegenteil, das genaue Gegenteil dessen ist, was in einer gesetzten wirklichen Situation vorhanden ist. Sie sehen, daß damit ein methodisches Instrumentarium vorbereitet wurde, das unter den Bedingungen der Konkretisierung dieses Denkens auf die historisch-politische Lage einer jeweiligen Gegenwart sich auf bestimmte politisch-ökonomische Verhältnisse anwenden läßt.

Das hat Marx getan. Marx, der nun sagte, bei Hegel vollzieht sich das alles in der Form des Begriffs – als Begriffsdialektik; der negative Begriff ist das genaue Gegenteil des positiven Begriffs. Das läßt sich in die Wirklichkeit übersetzen, denn Begriffe sind Begriffe von einer Realität; sie existieren ja nicht in einem leeren Raum und sind Begriffe *an sich*, sondern sind Begriffe *von etwas.* Und wenn ich diese Begriffe *von etwas* als Indizien, als Repräsentationen, als Darstellung – Repräsentation ist der Leibnizsche Ausdruck dafür; wahrscheinlich der beste – einer realen,

nicht begrifflichen, sondern materiellen, innerweltlichen Wirklichkeit nehme, dann habe ich die Hegelsche Methode zwar in ihrer methodischen Struktur erhalten, habe sie aber, wie Marx sagt, vom Kopf auf die Füße gestellt; das heißt, aus der Begriffswelt in die Welt der realen, materiellen Wirklichkeit zurückgeholt. Darum kann er in dem berühmten Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* dann auch schreiben: Man hat meine Methode mit der Hegelschen in Verbindung gebracht, aber das, was ich gemacht habe, ist das – jetzt wieder mit demselben strengen Terminus – das genaue Gegenteil der Hegelschen. Die Widerspruchsdialektik entfaltet sich nämlich nicht im Kopf als Begriffsdialektik, wie es vom Platonischen *Parmenides* bis zu Hegel immer wieder Beispiele gibt, sondern indem ich sie auf den Boden der ökonomisch-politischen Tatsachen stelle. Nun leben wir, sagt Marx, und das beschreibt er in den ersten Kapiteln des *Kapital* sehr eindrücklich, unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft, der bürgerlichen Gesellschaft, deren konstitutives Element das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist. Das hat Marx nicht erfunden, sondern in den Theorien der englischen Nationalökonomie und bei den französischen Ökonomen gelesen und von dort auch die Belege ins *Kapital* übernommen.

Wenn das Wesensmerkmal der bürgerlichen, kapitalistischen Gesellschaft das Privateigentum an Produktionsmitteln ist, dann ist die bestimmte Negation das genaue Gegenteil dieser Gesellschaftsstruktur, eben das Gegenteil des Privateigentums an Produktionsmitteln; das heißt, das gesellschaftliche Eigentum an Produktionsmitteln.

Marx kommt nicht wie Leibniz, der noch aus der alltäglichen Praxis gegen die Wucherung des Privatkapitalismus in seinen Sozietätsentwürfen Stellung nimmt, von der Erscheinungsebene über das, was er in der Gesellschaft sieht, zu seinem alternativen Gesellschaftsentwurf – das ist nur die eine Seite. Das ist die soziale Not, die Friedrich Engels in seinem Buch *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* beschreibt und die für Marx und Engels eines der entscheidenden Erlebnismomente gewesen ist: Das Elend zu sehen, das in der kapitalistischen Gesellschaft der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts produziert wurde. Sondern er kommt von daher auf ein Strukturgesetz, das unabhängig von der Beschreibung der Elendsmomente, die diese Gesellschaft hervorbringt, sich als ein notwendiges, dialektisch-logisches Gesetz der historischen Entwicklung

darstellt.

Wenn ich also aus der Tradition der Philosophie – Leibniz' Kompossibilität, Hegels bestimmte Negation – weiterschreite, dann komme ich in der Anwendung, der Konkretisierung dieses *metaphysischen* Konzepts zu dem *historisch-politischen* Konzept: das Privateigentum an Produktionsmitteln wird im Zuge einer Entwicklung, in der es seine spezifischen Widersprüche hervorgebracht hat, durch gesellschaftliches Eigentum aufzuheben sein – das ist die bestimmte Negation, das ist das genaue Gegenteil.

Mit Marx gewinnt der moralische und politische Impuls der gesellschaftsverändernden Bewegung ein theoretisches Fundament, das unabhängig von Emotionen eine gesellschaftliche, historische Gesetzmäßigkeit formuliert. Und insofern steht Marx in einem direkten Erbeverhältnis zu jenen klassischen dialektischen Philosophien, die sich seit dem späten 17. und 18. Jahrhundert im Rahmen des bürgerlichen Denkens in Europa entwickelt und immer reicher ausgebildet haben.

Wir können also – und es ließe sich das nun wirklich an vielen Details untermauern und zeigen; es wäre ein eigenes Forschungsgebiet, das im Einzelnen darzustellen – die Verankerung der philosophischen Grundlagen, auf denen die politökonomische Theorie des Marxismus entstanden ist, in der Geschichte der deutschen Philosophie von Leibniz bis zu Hegel finden.

Es ist ja auch kein Zufall, daß die Klassiker des Marxismus – Lenin hat das in einer eigenen Broschüre[2] hervorragend zusammengefaßt und dargestellt – drei Quellen haben, aus denen sie schöpfen: Den französischen utopischen Sozialismus, der im wesentlichen ausgegangen ist von der moralischen Empörung über das Unrecht in der Welt und dem Versuch, dem Zustand von Not und Unterdrückung eine gerechtere Gesellschaftsform entgegenzustellen; die englische Nationalökonomie, die die Bedingungen, unter denen die bürgerliche Gesellschaft ökonomisch existiert und existenzfähig ist, erforscht und auf gesetzliche Formen gebracht hat – vor allem natürlich Adam Smith und David Ricardo; und drittens die deutsche *idealistische* Philosophie von Leibniz über Kant bis Hegel.

Diese drei Elemente: der moralisch-utopische Impuls, der empirisch-wissenschaftliche Impuls der Nationalökonomie und der Entwurf eines allgemeinen, theoretischen Methoden- und Weltmodells – jenes Modells, das Leibniz eine *Hypothese* nannte – haben sich zu dem vereinigt, was

Marxismus als Theorie ist und was Marxismus als Theorie auch für die Erklärung *unserer* Welt zu leisten vermag; indem er nicht nur ein Schlagwort im politischen Kampf ist, sondern eben wirklich Verhältnisse zu analysieren vermag. Das, meine ich, sieht man nur, wenn wir uns der theoretischen Vorgeschichte, wenn wir uns des Erbes vergewissern, das in der Theorie des Marxismus angetreten wurde.

[1] Der nachfolgend abgedruckte Vortrag vom 18. Januar 2001 hatte einen konkreten Anlaß. Bei den Studentenratswahlen 2001 kandidierte eine Gruppierung von Burschenschaftlern unter dem Namen „Leibniz-Liste“. Die Assoziation Marxistischer Studierender wollte zu Recht diese Usurpation des großen Philosophen, Mathematikers und Rechtsgelehrten für eine rechtskonservative Politik nicht hinnehmen.

[2] W. I. Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, in: *Werke*, Bd. 19.

6. Schelling über Leibniz

Es ist nicht unwichtig zu verfolgen, durch welche Vermittlungen hindurch ein philosophisches System in das Bewußtsein der Folgegenerationen eingegangen ist. Denn die Rezeption einer reichen Gedankenwelt durch eine andersartige ist ein historischer Prozeß, in dem zumeist klare Positionen bezogen werden. Gehen wir diesem Prozeß nach, so gewinnen wir eine Einsicht in das Werden und die Grenzen eines Denkgebäudes, die oft tiefer reicht als eine einfache Darstellung seiner Thesen. Was als Erbe akzeptiert, was zurückgewiesen wird, wie die Akzente gesetzt werden und welche Mißdeutungen bewußt oder unbewußt sich einschleichen – das alles wirft ein helles Licht auf ideengeschichtliche Zusammenhänge. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen naturgemäß die philosophischen Polemiken ein besonderes Interesse; von gleichem Wert sind die authentischen Äußerungen bedeutender Denker über vergangene Philosophen oder Philosophien.[1]

Es sei gestattet, in kurzem Umriß Schellings Stellung zu Leibniz zu skizzieren, wie sie in historisch-systematischem Zusammenhang in seinen Münchener Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dargelegt wurde.[2] Gerade die Leibniz-Rezeption durch den deutschen Idealismus ist ja von besonderer philosophiegeschichtlicher Bedeutung, weil bei Leibniz sich erstmals klar die Elemente einer aufklärerischen Dialektik abzeichnen, die unterströmig sich als fortschrittliche Momente im der deutschen Philosophie bis zu Hegel, ja bis zu Marx hin fortsetzen.

Schelling sieht Leibniz in unmittelbarem Zusammenhang mit Spinoza. Ja er geht so weit, den in der klassischen Tradition behaupteten Gegensatz zwischen den metaphysischen Systemen von Leibniz und Spinoza zu leugnen und beide im wesentlichen auf einen Nenner zu bringen. Zwar habe Leibniz in seiner Monadenlehre einen neuen Substanzbegriff dem spinozistischen entgegengesetzt, er habe diesen aber in seinen Grundzügen dabei nicht angetastet. Da damit eine zentrale Aussage über das Leibnizsche System getroffen ist, müssen wir zunächst ganz kurz Schellings Charakterisierung des Spinozismus aufnehmen.

Spinozas Begriff der Substanz als des notwendig Existierenden zielt auf ein Sein, das der Kategorie der Möglichkeit enthoben ist. Die Substanz erhält sich nicht aus der Spannung des Seins zum Nicht-Sein (wie immer dieses auch zu denken sei), sondern bleibt als reine Unendlichkeit in sich selbst gefangen und befangen. Verstanden als die Allheit des Seienden, umfängt sie jedes Einzelne, das als unselbständiges Moment in ihr aufgehoben ist. In diesem Sinne wäre die Substanz der Inbegriff der Welt. *Deus sive substantia sive natura* ist die Formel dieses Weltbegriffs. Die unendliche Ausdehnung als Attribut der Substanz bezeugt deren materiellen Charakter, so wie Schelling auch das Denken bei Spinoza (das zweite Attribut der Substanz) als deriviert von der Materie versteht: „Denn das Ausgedehnte ist offenbar von beiden das Erste, das allein wahrhaft Ursprüngliche. Das Denken *bezieht* sich nur auf das Ausgedehnte und könnte ohne dieses gar nicht sein …“[3] Ein Gott aber, der als das Ganze der materiellen Welt definiert wird, ist kein solcher mehr, sondern nur noch ein ontologischer Begriff mit atheistischer Bedeutung.[4]

Hier setzt nun Schelling ein, indem er Leibniz neben Spinoza stellt. Gott als Monas monadum sei nichts anderes als ein oberster Weltbegriff, der die einzelnen Monaden, d.h. die Elemente des Wirklichen, in sich beschließe; Leibniz wiederhole also nur die spinozistische Gleichung von Gott und Substanz. Damit wäre der Gott der Theologie negiert. Wo er aber, wie in der *Theodizee*, noch angenommen wird, da ist der Gedankengang, nämlich die *Rechtfertigung* Gottes vor dem menschlichen Verstand und durch ihn, ein prinzipiell ungläubiges Unternehmen, das der Autonomie des Menschen entspringt:[5] nicht die Vernunft ist Emanation Gottes, sondern Gott müßte vor der Vernunft bestehen können, wenn anders er nicht in das Reich der frommen Mär entrückt werden solle. – So deutet Schelling den Leibnizschen Gottesbegriff, der aus der aufklärerischen Autonomie des Denkens gegenüber Gott erwächst, während Schelling selbst zum *„credo, quia absurdum“* zurückkehrt.[6] Leibniz gilt ihm als Atheist, was auch schon Spinoza war.

Die der Prätention nach „geistige“ Substanz, die Leibniz *Monade* nennt, und die materielle Substanz des Spinoza, die er als *Deus sive natura* bezeichnet, fallen für Schelling letztlich zusammen: beide sind Titel eines materialistischen und atheistischen Weltverständnisses. Schelling sieht damit richtiger als spätere Leibniz-Interpreten, die die Monadenlehre zum Solipsismus und Spiritualismus verflüchtigten.

Selbstredend distanziert sich der christliche Idealist Schelling von Spinoza und Leibniz, nicht ohne ihnen aber doch seine Anerkennung zu zollen, weil sie am Anfang einer in sich geschlossenen, rein diesseitigen Weltauslegung stehen.

Mit dieser Beurteilung Leibniz' als eines atheistischen Denkers, der die Philosophie Spinozas fortsetzt, steht Schelling in seiner Zeit nicht allein. Der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland beginnende obskurantistische Irrationalismus, der sich gegen die Errungenschaften der Aufklärung wendet, lehnt durchweg in gleicher Weise Leibniz und Spinoza ab. So erklärt Friedrich Heinrich Jacobi: „Dem Spinoza ist das ausgedehnte Wesen alles Objektiv-Seiende, -Wesende, -Wirkende, das eigentlich *Reale;* das denkende Wesen hingegen: das nur diesem, gemäß vorstellende … so ist seine Lehre doch in Wahrheit durchaus materialistisch."[7] Und an anderer Stelle steht thesenartig: „Spinozismus ist Atheismus … Die Leibniz-Wolffsche Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die spinozistische und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück."[8] „Änesidemus"-Schulze warnt zu Anfang des 19. Jahrhunderts seine Schüler vor dem Studium der Aristoteles, Spinoza und Leibniz. Schopenhauer notiert beim Lesen der *Nouveaux Essais:* „Leibniz hat eine gewisse Art von Oberflächlichkeit, welche das Resultat eines auf Erscheinungen statt auf die Ideen, auf die Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde statt auf die Kontemplation gerichtetem Geistes ist, mit dem Aristoteles gemein. Bei beiden meint man, so oft ein wichtiger Punkt berührt und gefunden ist, sie werden tief darauf eingehen, ihn ergründen, erschöpfen; aber dann gehn sie geschwind weiter: daher ist wenig aus beiden zu lernen."[9] Auch später behält Schopenhauer seine ablehnende Stellung zu Leibniz bei; grundlegend ist dafür, daß Leibniz das Sein der Objekte dem Bewußtsein von ihnen vorangestellt habe.[10] Der materialistische Ansatz, der bei Leibniz unter seinem sogenannten Spiritualismus verborgen ist, wird von diesen seinen Gegnern durchaus erkannt und im Sinne der reaktionären Ideologie bekämpft. Erst später setzt dann die Legende von dem ausschließlichen, extremen Idealismus Leibniz' ein, als man seine entscheidende Stellung in der geistigen Entwicklung der Aufklärung (die Lessing schon hervorgehoben hat) nicht mehr übergehen kann. Da aber war sein Erbe schon verschüttet, so daß die Verfälschung seiner Ideen keinen Widerspruch mehr hervorrief. Schelling steht mitten in diesem Prozeß der Unterdrückung der fortschrittlichen deutschen Tradition und

spielt in ihm eine wesentliche Rolle.

Nach dieser ideengeschichtlichen Abschweifung nun zurück zur Schellingschen Leibniz-Interpretation. Wie setzt Schelling sich damit auseinander, daß die Monade als „geistige“ deklariert wird, obgleich ihr ein materialistischer Welt- und Substanzbegriff zugrunde liegt? Er geht davon aus, daß die einzelne Monade als bestimmt gilt durch die ihr zukommende Perzeption. Aus der ursprünglichen Substanz oder einfachen Einheit *(substantia originaria sive unitas primitiva)* gehen die Monaden hervor, indem sie sich kraft ihrer limitierenden Perzeption ausgrenzen. Nun macht Schelling geltend, daß die Monaden, als individuelle Substanzen schon existieren müssen, um Perzeptionen zu haben, daß also die Leibnizsche Ableitung eigentlich ein Zirkel sei.[11]

Daß diese Schellingsche Deutung am Doppelsinn des Monadenbegriffs vorbeigeht, ist nicht weiter verwunderlich. Denn Leibniz selbst hatte schon nicht die begrifflichen Mittel, die dialektische Einheit der *materia prima* und der *formae substantiales* als die Einheit von Substanz und Struktur (von Materie und Form in aristotelischer Sprache) durchsichtig zu machen. Seine Konstruktion der Monade (eine Hilfskonstruktion oder Hypothese, wie er selbst sagt) ist der Versuch, in *einem* Begriff auszusagen, was der diskursive, analytische Verstand trennt. Gemeint ist eben, daß jedes individuelle Seiende aus materiellen Teilchen besteht, die in ihrer Organisation als ein einheitliches Ganzes durch eine bestimmte, von dem innerweltlichen Zusammenhang bedingte Struktur geprägt sind. Zwischen allen Einzelmonaden (als individuell strukturierten Substanzen) besteht wieder eine wechselseitige Abhängigkeit, die das Wesen der Welt ausmacht. Wenn man die Welt nun als Totalität betrachtet, so erscheinen die Einzelsubstanzen als von ihr deriviert, geht man aber von den Einzelsubstanzen aus, dann erscheint die Welt als komplexer Oberbegriff, als Monas monadum.

Daß die Monade also nicht nur eine Substanz ist, sondern auch der Begriff einer Struktur der Substanz – das macht die Schwierigkeit ihres Verständnisses für Schelling aus. Das Strukturelle, das naturgemäß nicht als Materie, sondern nur *an* der Materie vorgefunden wird, gab den Grund dafür ab, die Monade als „geistig“ zu interpretieren. Schelling aber ist auf dem richtigen Wege, wenn er feststellt: „Leibliches und Geistiges waren ihm insofern eins, als er beides zuletzt auf den Begriff der Monas zurückführte“.[12] Diese Einheit von körperlicher Substanz und „geistiger“ (formaler) Struktur ist es, die den Leibnizschen Seinsbegriff

und die ihm innewohnende Dialektik ausmacht.

Die Leibnizsche Dialektik, die eine wirklich universale ist, insofern sie im Metaphysischen und Geschichtlichen einerseits, im Mathematisch-Naturwissenschaftlichen andererseits ein *Seinsprinzip* und nicht nur eine Methode darstellt, wird von Schelling aufgenommen (im Gegensatz etwa zu dem völlig undialektischen Schopenhauer). Die Vermittlungen gehen über Herder und Hegel, wohl auch über Kants „transzendentale Dialektik". Und zwar sieht Schelling in dem dialektischen Ansatz bei Leibniz gerade *das* Moment seines Philosophierens, in dem er über Spinoza hinausgeht und dessen Substanzbegriff erweitert.

Spinoza gilt Schelling als absolut undialektisch (ob und inwieweit diese Voraussetzung zu Recht besteht, kann hier nicht untersucht werden). „Die Lehre des Spinoza ist im allgemeinen ein Notwendigkeitssystem. Aber auch innerhalb dieser Schranke ist es ein unentwickeltes System. Insbesondere darum, weil die Substanz bei ihm ganz unbeweglich ist, die tot, unbeweglich *nur* seiende, in ihrem Sein verlorene, nicht in diesem Sein sich selbst besitzende und steigernde, die sich also auch wieder frei verhielte gegen dieses Sein".[13] Demgegenüber gelingt Leibniz der Durchbruch in eine neue Dimension des Seins, in die Bewegung, das Werden, letzten Endes in die Möglichkeit als das Unabgeschlossene gegenüber der Notwendigkeit als dem für alle Zeiten Beschlossenen.[14] „Das Hauptbestreben von Leibniz scheint es gewesen zu sein … gegen den *objektiven* Rationalismus des Spinoza, der in der Tat ein vorzeitiger war – zu früh der freien wissenschaftlichen Dialektik ein Ende zu machen suchte –, gegen diesen erstarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erschöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen".[15]

Nun sieht Schellinig aber die Leibnizsche Dialektik isoliert von ihrer materialistischen Grundlage und kann sie darum in seine idealistische Metaphysik der Natur aufnehmen.[16] Fast möchte man meinen, daß in der Weise, wie Schelling die Rede von den „schlafenden", „träumenden" und „wachenden" Monaden wörtlich nimmt, sich Gustav Theodor Fechners – also des romantischsten Obskurantismus – mystisch-poetische Spekulationen vorweg ankündigen. Dann aber lenkt er doch ins rationalistische Philosophieren zurück, indem er diese Termini als bildlich und gleichnishaft erkennt und darin eine Bemühung um die Darstellung des stufenweisen Aufbaus der Natur sieht. Die drei Qualitäten der „schlafenden, träumenden und wachenden Seele" sind ja

nichts anderes als die großen Bereiche der natürlichen Wirklichkeit. Und Leibniz setzt erstmals diese Bereiche in ein inneres Verhältnis zueinander, indem er sie als qualitative Formen verschiedener quantitativer Seinsverhältnisse (mit den Extremalwerten der *perception confuse* und der *perception distincte)* versteht. So sagt auch Schelling da, wo er den Materialismus Leibniz' rügt: „Leibniz ist ein absoluter Unitarier, um mich so auszudrücken … Die Unterschiede, die bei ihm vorkommen, sind wirklich bloß quantitative".[17] Aber die Einsicht, daß bei Leibniz die metaphysisch verbrämte Vorstufe einer materialistischen Dialektik vorliegt, konnte sich naturgemäß bei Schelling nicht durchsetzen. Es fehlte ihm ja zunächst schon der Begriff und die Vorstellung davon; und gar das bei Leibniz aufkeimende Verständnis für den Umschlag von Quantität in Qualität ist Schelling wieder gänzlich verlorengegangen. Darum bleibt Schellings Interpretation der Leibnizschen Dialektik in sich widerspruchsvoll; erklärt er ihn einmal zum Dialektiker, so wirft er ihm andererseits vor, daß die Reduktion der Verschiedenheiten auf quantitative Veränderungen undialektisch sei.[18] Hier fehlt die Erkenntnis, daß Quantität in Qualität umschlägt, die bei Leibniz ahnungshaft vorhanden war, weshalb Schelling ihn nicht versteht.

Wichtig ist aber der Gedanke Schellings, daß die Konzeption der weltimmanenten Dialektik den spinozistischen Atheismus folgerichtig weiterentwickelt. Von Spinoza sagt er: „Die höheren Entwicklungen einer späteren Zeit und ihre größeren Verhältnisse sind ihm noch fremd, aber sie sind doch vorbereitet und zum Teil angedeutet; die verschlossene Knospe *kann* sich noch zur Blume entfalten … Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt".[19] Und von den Attributen der spinozistischen Substanz heißt es: „Aber die Substanz schließt sich in ihnen nicht auf, sondern beharrt in ihrer Verschlossenheit als bloßer Grund ihrer Existenz".[20] Diese reine, unbewegte Substanz wird im Leibnizschen System in Bewegung versetzt, nicht etwa in eine von außen, von einem transzendenten Gott bewirkte, sondern in Selbstbewegung, der gemäß sie zugleich als Subjekt erscheint.[21] Die einfache unbewegte Substanz könnte noch eines „ersten Bewegers" bedürfen, die Menge der bewegten Monaden aber, deren Allheit eine einfache Ganzheit ist und als komplex strukturierte Welt sich selbst bewegt, benötigt keinen Gott mehr, der sie

anstieße (darum polemisiert Leibniz auch gegen Malebranche). Folglich bleibt für Schelling, der theistisch und idealistisch denkt, das Wesen der innerweltlichen Selbstproduktion undurchsichtig. Er zitiert Leibniz: „Deus solus est unitas primitiva, sive substantia *originaria*, cujus *productiones* sunt omnes monades creatae aut derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem Creaturae limitatas, cui essentiale est, esse limitatam“.[22] Dann aber fragt er: „Es fragt sich also, was dieses Produzieren bei Leibniz bedeute“.[23] Die *fulgurationes* sind ihm zu unbestimmt. Leibniz aber, der für das Neue, das er meint, stets Metaphern braucht, meint den Ausdruck exakt metaphorisch: die endlichen Monaden sind Erzeugnisse des in der Welt sich unaufhörlich vollziehenden Prozesses, der sich in den Einzelwesen begrenzt verwirklicht. Weil Einzelwesen und Welt notwendig zusammen da sind (siehe oben), kann hier keine Schwierigkeit entstehen. Schellings Kritik beruht auf einem Mißverständnis, weil er den theistischen Gott voraussetzt, auf den er die *fulgurationes* bezieht.

Wir sind damit bei der Frage angelangt, wie Schellings Verhältnis zu Leibniz zu beurteilen sei. Es ist dies selbstverständlich keine Frage der philosophiegeschichtlich richtigen Interpretation, schon deshalb nicht, weil der Umfang des Leibnizschen Gesamtwerks zu Schellings Zeiten bei weitem noch nicht erschlossen war. Für die Ideengeschichte aufschlußreich ist hingegen, was Schelling von Leibniz aufgenommen, was er abgelehnt hat, und wie er seine Stellung im Ablauf der philosophiegeschichtlichen Anschauungen einschätzte.

Das Historische vorweg: Die Schellingschen Vorlesungen folgen dem gleichen Gedanken, der die gesamte Geistesgeschichte jener Zeit beherrscht; daß nämlich die Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme von einer inneren Notwendigkeit erzeugt sei, deren letztes Ziel die stufenweise Selbstverwirklichung der absoluten Wahrheit ist. Hegels *Phänomenologie*, seine *Wissenschaft der Logik*, seine *Geschichte der Philosophie* hatten dieses Motiv angeschlagen und es mit ungleich stärkerem Elan, auf methodisch wesentlich soliderer Basis und mit größerer technischer Sicherheit als Schelling durchgeführt.

Wie Hegel in seiner *Geschichte der Philosophie* läßt auch Schelling die Selbständigkeit der Vernunft mit Descartes beginnen.[24] Dieser bereitet gleichsam den Boden, auf dem die sich anschließenden Systeme von Spinoza und Leibniz zur Entfaltung kommen. Spinoza ist für Schelling der Vollender des cartesischen Ansatzes, Leibniz einerseits der Schöpfer

eines „verkümmerten Spinozismus“, andererseits aber auch der Vater der Dialektik. Diese Ambivalenz des Urteils gibt zu denken.

Richtig ist zunächst, daß Leibniz in die Entwicklung des modernen Denkens hineingestellt wird, das von Descartes ausgehend zur Lösung von der Metaphysik und zu einer rein rationalen, aufklärerischen, materialistischen Seinslehre hinstrebt. Diese Entwicklung führt über Leibniz zu Hegel (die beide zugleich ihre Höhepunkte bezeichnen), um dann bei Marx in eine ganz neue Qualität das Philosophierens umzuschlagen, während der deutsche Idealismus des 19. Jahrhunderts, in dessen Rahmen Schelling hineingehört, zu rückschrittlichen und obskurantistischen Folgerungen überging.

Richtig ist weiterhin, daß Leibniz mit Spinoza zusammen zur Reihe der atheistisch-materialistischen Denker gezählt wird, insofern er zwar glaubensmäßig noch auf dem Boden des protestantischen Christentums steht, in seinem Denksystem aber über seine subjektive religiöse Überzeugung hinausgeht und ein Weltall ohne Gott rein substantieller (materieller) Natur konzipiert.

Schließlich ist richtig, daß bei Leibniz die Dialektik als Denkmethode *und als Seinsprinzip* anhebt und von da aus in die neuere Philosophie eingeht. Recht verstanden, führt so ein Weg von Leibniz über Lessing und Herder zu Hegel (und auch zu Goethe); und dieser Weg ist die fortschrittliche Tradition der deutschen Philosophie.

Schellings Leibniz-Sicht ist also in ihren Grundzügen durchaus korrekt (auf Abweichungen, wie z.B. das Mißverständnis des dialektischen Verhältnisses von Teil und Ganzem, von Substanz und Struktur, von Quantität und Qualität haben wir oben schon hingewiesen). Seine Stellungnahme wird bedingt durch die ideologische Position seines eigenen Denkens.[25] Herzen hat diese Position klar aufgezeigt: „Es gibt keine undankbarere Sache als die, die sich Schelling vorgenommen hat: das philosophische Denken zu verdrehen und es einer gegebenen starren, überholten Auffassung anzupassen. Das ist Scholastik und gleichzeitig Lüge.“[26] Schelling kann seine Herkunft aus dem fortschrittlichen Tübinger Kreis, dem ja auch Hegel und Hölderlin entstammten, nicht verleugnen. So bekundet er auch in den Münchner Vorlesungen noch seine Neigung zum Spinozismus, der den Pantheismus des jungen Schelling befruchtete.[27] Er bleibt auch in den reaktionärsten Verrenkungen seiner Spätzeit immer noch Dialektiker, zwar weit entfernt von Hegelschem Realismus, aber doch mit Sinn für die Gesetzlichkeit der

widerstrebenden Gegensätze und ihrer Vereinigung. So sagt er, polemisch gegen den mißverstandenen Monadenbegriff: „Wo Gegensatz ist, da ist Leben“.[28] Dieser Zug zur Real-Dialektik, der nur von theistischem, mystizistischem Wust immer wieder verdeckt wird, erschließt ihm einen Zugang zu Leibniz, der den undialektischen Idealisten des 19. Jahrhunderts (siehe oben) verschlossen war. Aber er denkt nicht zu Ende und vermag darum das Erbe, das ihm die Leibnizsche Philosophie darbietet, nicht anzutreten. „Schelling ist ein lebendes Beispiel dafür, wie man hinter dem eigenen Gedanken zurückbleiben kann, wenn der Denker auf dem halben Wege der Entwicklung des Gedankens halt macht, ohne übrigens die Kraft zu haben, die von ihm ausgelöste Bewegung zum Stillstand zu bringen.“[29] Daß aber ein bedenkenswerter Grundgedanke im Schellingschen Werk durchscheint, vielfach mythisierend verhüllt und ins gänzlich Verdunkelnde umgebogen, das macht die Ambivalenz seiner Beziehung zu Leibniz aus.[30]

So bleibt in den abschließenden Ausführungen über Leibniz der Zwiespalt heimlicher Anerkennung, nach außen nur widerwillig eingestanden, und heftiger Ablehnung erhalten: „Es mag scheinen, daß unser Urteil über Leibniz im ganzen nicht sehr günstig gelautet. Dieses Urteil kann jedoch dem wahren Geiste des Mannes keinen Eintrag tun … Leibniz wird durch die Weite und Umfassung seines Geistes, die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die ungemeine Gabe sinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philosophie etwas so Seltenes ist als in der Poesie oder in irgendeiner Art menschlicher Bestrebungen – er wird durch dies alles immer ein Stolz der deutschen Nation bleiben“.[31] Die widerspruchsvolle geistige Situation Schellings spiegelt sich in diesem zwiespältigen Verhältnis zu Leibniz wider. Von nun an geht aber in die deutsche Philosophiegeschichte jene Legende von der inneren Widersprüchlichkeit, der inneren Uneinheitlichkeit des Leibnizschen Denkens ein. Diese Legende hat ihren Ursprung in der zwieschlächtigen Rezeption des Leibnizschen Erbes durch den deutschen Idealismus, die nur dann logisch glaubhaft gemacht werden konnte, wenn man bereits widersprüchliche Elemente im System von Leibniz selbst annahm. Letztlich aber wurzelt diese These in den eigenen Widersprüchen, in die sich der Idealismus und seine Nachfolge verstricken, wenn sie einer zugleich dialektischen und materialistischen Position auszuweichen suchen. Bei Schelling ist dieser Konflikt erstmals deutlich ausgeprägt

und an seinen Formulierungen abzulesen, wie überhaupt Schelling eine entscheidende Stelle in dem Umschlag des fortschrittlichen deutschen Denkens in eine reaktionär-idealistische Metaphysik einnimmt. Sein Verhältnis zum fortschrittlichen Erbe, wie wir es am Beispiel Spinoza-Leibniz aufgezeigt haben, ist dafür typisch.

Dennoch konnte Schelling sich zu einer bemerkenswert tiefen Einsicht in die Tendenzhaltigkeit und Zukunftswirkung von Leibniz durchringen und zugleich dabei die gesellschaftlich bedingten Grenzen sehen, die Leibniz durch die deutsche Misere gesetzt waren. Und in eins damit spricht er seine eigenen Schranken aus, die ihm die gesellschaftlichen Verhältnisse der Restaurationsepoche auferlegten. Mit dieser hellsichtigen Selbstentlarvung, die in der Parallele zu Leibniz durchgeführt wird, sei dieser kleine Beitrag zur Ideologiegeschichte geschlossen: „Gewiß sah Leibnizens Geist weiter als er zu erkennen gab. Er war gleichsam mit einem magischen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenstand, auf den er sich heftete, wie von selbst sich auf schloß … wenn er mit so großen Eigenschaften nicht das alles leistete, das er leisten konnte, so muß man die unüberwindliche Erstorbenheit seiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutschland unmittelbar auf die Zerrüttungen des 30jährigen Krieges folgte … Es scheint, daß jene geistigen Bewegungen, welche die Prinzipien des inneren Lebens aufs neue in Frage stellen, mit den äußeren Bewegungen stets in einer gewissen Beziehung stehen. Kants Philosophie fiel gleichzeitig mit der Französischen Revolution, und noch hat keiner seiner Nachfolger das Ende dieser politisch zerrissenen Zeit erlebt, in der man, wie es scheint, jeden Mißverstand stets nur durch einen neuen und größeren auszugleichen wußte“.[32]

[1] In solcher Hinsicht völlig unausgeschöpft ist z.B. Hegels *Geschichte der Philosophie*, eine Fundgrube für Hegels Verhältnis zum philosophischen Erbe. Für den Ursprung des reaktionären Irrationalismus wäre F. H. Jacobi zu untersuchen. Trotz zahlreicher Arbeiten ist Abschließendes über Goethes Stellung zur Philosophie (z.B. Spinoza, Leibniz) noch nicht gesagt; der historische Teil der Farbenlehre wäre eine Ausgangsbasis, von der her manche verschüttete Beziehung wieder freizulegen wäre. So stehen noch viele Aufgaben.

[2] Schellings Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* werden zitiert nach der Gesamtausgabe 1856ff., Bd. X; die zwei weiteren Ausgaben (Schröters Jubiläumsausgabe 1926, Bd. V; Einzelausgabe der Wiss. Buchgemeinsch., 1953) bringen Seitenvergleichung mit dieser Ausgabe.

[3] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. 39.

[4] „Obgleich nichts Einzelnes Gott genannt werden könne, so sei doch die Welt als Einheit oder als *All* gedacht Gott gleich, oder, wie man gewöhnlich sagt, von Gott nicht unterschieden“, ebd., S. 45.

5 Vgl. ebd., S. 55ff.
6 Ebd., S. 58.
7 Friedrich Heinrich Jacobi, *Gesammelte Werke*, Bd. III, S. 431ff.
8 Ebd., Bd. IV, 1, S. 216ff.
9 Veröffentlicht von Arthur Hübscher in *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen 1947, S. 217f.
10 Vgl. A. Hübscher, Leibniz und Schopenhauer, ebd., S. 215ff.
11 F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. 50f.
12 Ebd., S. 53.
13 Ebd., S. 47.
14 Daß die Möglichkeit bei Leibniz immer „notwendige Möglichkeit" ist und damit das eigentlich Real-Mögliche gegenüber dem denkend-spielerischen Beliebig-Möglichen zur Geltung kommt – diese Unterscheidung ist Schelling noch nicht geläufig. Sie liegt jedoch dem logischen System von Leibniz (das zugleich ein ontologisches ist) ebenso zugrunde wie dem Hegels. Vgl. hierzu besonders Josef König, Das System von Leibniz, in: G. W. Leibniz, *Vorträge aus Anlaß seines 300. Geburtstages*, Hamburg 1946. Diese Ausführungen sind wirklich erhellend.
15 F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. 59f.
16 „Wenn wir nach allem diesem den Leibnizianismus zunächst nur als einen verkümmerten Spinozismus ansehen können, so müssen wir wenigstens eine verdienstliche Seite desselben rühmen, diese nämlich, daß er sich nicht begnügte, von den Dingen immer nur abstracto, ohne alle Rücksicht ihrer Unterschiede und Abstufungen, zu reden. *Leibniz* zuerst nannte die Welt der unorganischen und insgemein tot genannten Körper eine *schlafende* Monadenwelt; die Seele der Pflanzen und Tiere war ihm die bloß *träumende* Monas, die vernünftige Seele erst die wachende. Obgleich er diese Abstufung bloß bildlich ausgedrückt hat, so soll ihm doch nicht übersehen werden, sie war der erste Anfang, das eine Wesen der Natur in der notwendigen Stufenfolge seines zu-sich-selbst-Kommens zu betrachten, und kann insofern gelten als der erste Keim späterer, lebendigerer Entwicklung. Diese Seite ist noch die schönste und beste der Leibnizschen Lehre" (F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. 54).
17 Ebd., S. 50.
18 Ebd., siehe oben.
19 Ebd., S. 40f.
20 Ebd.
21 Auch hier arbeitet Leibniz den Hegelschen Bestimmungen vor.
22 F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. 51.
23 Ebd.
24 Ebd., S. 4ff.
25 Vgl. hierzu Georg Lukacs, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1/1/1953.
26 A. I. Herzen, Tagebuchaufzeichnungen vom 17. August 1843, dt.: *Ausgewählte Schriften*, Moskau 1949, S. 324.
27 „Deswegen ist Spinoza vorzüglich anregend und zum Studium empfehlenswert, weil in seinem System überall die Keime höherer Entwicklungen ausgestreut sind" (F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. 40).
28 Ebd., S. 50.
29 A. I. Herzen, Tagebuchaufzeichnung vom 22. September 1842, S. 323.
30 Über die schillernde Zwiespältigkeit von reaktionärem Dunkelmännertum und lichtvoller Fulguration im Werke Schellings vgl. E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlin 1951, S. 367f. und 373ff.
31 F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. 58f.
32 Ebd., S. 59.

7. Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel

Zur Interpretation der Klassengesellschaft

I. Einleitung

Die deutsche Philosophie von Leibniz bis Hegel bildet eine Einheit. Leibniz stellt so sehr deren Anbeginn wie Hegel ihren Abschluß dar. Das ist jedoch durchaus so zu verstehen, daß schon vorher Entwicklungslinien zu Leibniz hinführen, wie ebenso nachher von Hegel aus Leitmotive weiterklingen. Denn keine Epoche wächst aus dem Nichts, noch vergeht sie spurlos. Alles Denken umgreift lebendiges Erbe, selbst da, wo es sich seiner nicht bewußt ist.

Dennoch ist es berechtigt, von einer klassischen Periode der deutschen Philosophie zu sprechen, die mit Leibniz anhebt und mit Hegel endet. Das hat nicht nur den „geistesgeschichtlichen“ Sinn, daß hier eine Motiv- und Methodenreihe sich stufenweise entfaltet und fortbildet – über Lessing, Herder und Goethe zu Kant und Fichte hin; sondern darin zeigt sich der viel realere Sinn, daß diese Zeit einen einheitlichen gesellschaftlichen Prozeß zum Inhalt hat, nämlich die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland. Ihre Entwicklung spiegelt sich im Fortgang des philosophischen Denkens von Leibniz zu Hegel. Leibniz steht dabei wirklich am Anfang, und zwar in einem doppelten Sinne: vor ihm gibt es in Deutschland noch keinen Denker, der die bürgerliche Gesellschaft zum Inhalt einer Philosophie gemacht hätte; zugleich aber ist bei ihm die bürgerliche Gesellschaft auch noch unausgebildet, nur keimhaft vorhanden, zu dauernden Kompromissen mit dem Feudalabsolutismus gezwungen, und kann folglich nicht abbildlich, sondern nur mit ideologischen Verzerrungen und utopischen Elementen reflektiert werden. Durch diese seine Stellung am Anfang des bürgerlichen Zeitalters in Deutschland behält das Leibnizsche Denken etwas Frisches, Unverbrauchtes auch über seine ideologische Funktion hinaus. Gerade die Ideale und Optimalbegriffe, die Leibniz inmitten seiner Rücksichtnahmen auf die bestehenden Verhältnisse entwickelt, sind später nicht erfüllt worden und harren so unerledigt ihrer weiteren

Konkretisierung. Das gilt zum Beispiel in hohem Maße für seine Idee der Bildung als Freisetzung des Menschen zu sich selbst und seinen menschlichen Möglichkeiten.[1] Alle Philosophie nach Leibniz bringt eine Verengung seines Ansatzes mit sich, die allerdings mit einer Zuspitzung und Verschärfung seiner Problematik verbunden ist. Die einseitigere Fragestellung bedingt auf der Linie Kant – Hegel eine oft tiefere, immer vollkommenere Ausbildung der Leibnizschen Entwürfe, also einen Fortschritt hinsichtlich der Konkretisierung der ideologischen Probleme der bürgerlichen Gesellschaft. Andererseits ist dieser Fortschritt verbunden mit einem Verlust der umgreifenden Fülle und der allseitigen Vermittlung, die das Leibnizsche System kennzeichnen. Kant endete in der Sackgasse des subjektiven Idealismus, der über der erkenntnistheoretischen die ontologische Reflexion versäumt; Hegel verliert über den als Bewußtseinsformen verstandenen gesellschaftlichen Momenten des Seins den starken naturwissenschaftlichen Realismus, der Leibniz auszeichnete und der es möglich macht, Bewußtseinsformen stets auch wieder als Formen des objektiven Seins der Welt zu begreifen.

So ist bei Leibniz der Anfang nicht karg, sondern reich, wenn auch von einer Art unübersichtlichen Reichtums. Später wird manches klarer, indessen auch eingleisiger, wie bei Kant, systematischer, wie bei Hegel. Die scheinbaren inneren Widersprüche (die in Wirklichkeit nur Gärendes, nach allen Seiten kreuz und quer Aufschießendes sind) hören dann auf oder werden zu eindeutigen Mängeln des Systems, während bei Leibniz noch alles sich Widersprechende – jedes von sich aus – einen guten Sinn und gar eine geheime Schwerkraft zur Mitte des Systems hin besitzt. Aller Anfang ist schwer, und hier gar ist er das Schwerste, mithin das am wenigsten Geleistete. Leibniz bleibt trotz regelmäßig wiederkehrender akademischer Beschäftigung, die in unserer Zeit durch die Jubiläumsdaten seines 300. Geburtstages 1946 und seines 250. Todestages 1966 angesporn wurde, ein noch unbehauener erratischer Block in der Geschichte des deutschen Geistes. Kaum ist man bisher abseits der in der traditionellen, durch Kant präjudizierten Leibnizrezeption den zahlreichen Adern gefolgt, die diesen Gesteinsblock durchziehen und ihm seine innere Struktur verleihen. Das bleibt noch zu vollbringen.[2]

Trotz dieser Unzugänglichkeit war sich die deutsche Philosophie in ihrer schöpferischen Periode bewußt, daß sie von Leibniz herkam und ihm verpflichtet blieb. So zieht sich durch das deutsche Denken die

Auseinandersetzung mit dem Leibnizschen Erbe, und es läßt sich eine fortschrittliche Linie, die die aufklärerischen und dialektischen Motive bei Leibniz aufnimmt und verarbeitet, von einer reaktionären, die sie verneint und bekämpft, deutlich abheben. Die Leibnizrezeption wird geradezu zum Index, der die Position eines Denkers im Prozeß des ideologischen Weges nach vorn bezeichnet. Das progressive Programm beginnt mit Lessing und reicht über Herder, Goethe, Hegel bis zu Herzen, Feuerbach, Marx und Lenin. Die rückschrittliche Leibnizfeindlichkeit liegt auf der Linie Jacobi-Schelling,[3] ihr sekundiert schon früh die idealistische Leibnizentstellung, die mit Kant beginnt und über Schopenhauer bis in unsere Zeit reicht.

Die deutsche Philosophie von Leibniz bis Hegel bildet eine Einheit. Diese hat ihre Wurzeln in der gesellschaftlichen Entwicklung Deutschlands, die in der Zeit zwischen 1650 und 1830 zur Ausbildung der Fundamente der bürgerlichen Welt führt.[4] Dies ist ungefähr die Zeit zwischen dem Geburtsjahr von Leibniz (1646) und dem Todesjahr von Hegel (1831). Es ist die Zeit des Aufstiegs der bürgerlichen Klasse, die sich in der Aufklärung ein ideologisches Instrument ihres Kampfes schafft. In Deutschland beginnt die Aufklärung in großem Stile mit Leibniz und endet mit Hegel. Die besonderen Verhältnisse Deutschlands[5] brachten es mit sich, daß dieser Kampf um die Verwirklichung der bürgerlichen Gesellschaft vorwiegend nicht politisch, sondern fast ausschließlich ideologisch geführt wurde. Das hat zur Folge, daß die Ideologie jener Zeit ein sehr hohes Niveau erreichte, daß sie oft tiefere Einsichten in kompliziertere Verhältnisse gewann als die gleichzeitige aktuell-polemische Theorie der gesellschaftlich-ökonomisch entwickelteren Nachbarstaaten im Westen Europas, wo unmittelbar revolutionäre Bewegungen die schlagkräftige Vereinfachung ideologischer Thesen erforderten. Andererseits entstand derart bald ein tiefer Riß zwischen ideologischer Theorie und gesellschaftlicher Praxis, der im weiteren Verlauf zu merkwürdigen Verbiegungen des Denkens und schließlich zu absolut konterrevolutionären Positionen führen mußte. Je weiter das bürgerliche Denken in Deutschland fortschritt, desto zwiegesichtiger wurde es. Einmal treibt es die philosophischen Erkenntnisse bis zu einem revolutionären Höhepunkt – die Ausbildung der Dialektik als Methode –, zum anderen verfällt es einem fortschrittsfeindlichen Kult des Bestehenden (Hegel), gar des Vergangenen (Romantik), der jede Anwendung der Dialektik in der

gesellschaftlichen Praxis ausschaltet und sie auf die Sphäre des bloßen Denkens beschränkt. Die Kompromißlinie, auf der sich beide Tendenzen in der deutschen Philosophie einigen, ist der dialektische Idealismus, die idealistische Dialektik.

Alle diese Momente spielen bei Leibniz eine noch sehr untergeordnete Rolle, weil er eben am Anfang dieser Entwicklung steht. Bei ihm ist der Elan, der auf die Ausbildung neuer theoretischer Grundlagen für die entstehende Gesellschaftsordnung drängt, noch nicht durch das Versagen der entsprechenden ökonomisch-politischen Bewegung gebrochen, sondern nur durch die noch bestehenden Traditionen und die Unreife der Entwicklungsstufe gehemmt. Seine Anpassungen haben darum einen unverfänglicheren Charakter als die Kants oder Hegels. Bei ihm ist es ein Noch-Nicht, was bei jenen ein Nicht-Mehr, gar ein Überhaupt-Nicht war. Gerade dieser Charakter des Noch-Nicht, des noch Unfertigen, aber doch mit starken Potenzen und Tendenzen aufs Neue, Andere, Bessere Erfüllten wird in der Philosophie von Leibniz immer wieder deutlich.

Oft begegnet sich Leibniz gerade darum mit den fortschrittlichen, realistischen Elementen der Hegelschen Philosophie, die in vielen Punkten sein Erbe angetreten und weiterentwickelt hat. Hier zeigt sich, daß Hegel wirklich das höchste und endgültige Stadium der aufsteigenden Linie der bürgerlichen Philosophie repräsentiert. Das höchste, weil er gewisse fortschrittliche Elemente konsequent weiterbildet, das endgültige aber, weil er diese fortschrittlichen Quellen in einem insgesamt stagnierenden Gewässer auffängt und zur Ruhe kommen läßt, statt sie in den großen revolutionären Strom einmünden zu lassen.

Diese kurzen Vorbemerkungen müssen genügen, um die nun folgende Untersuchung in den größeren geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhang hineinzustellen, von dem her ihr Ergebnis einen tieferen Sinn erhält. Zur Charakterisierung Hegels liegen seit Marx, Engels und Lenin in hinreichendem Maße Untersuchungen vor, um den Horizont des hier Vorgetragenen zu umgrenzen.[6]

Es wird nun in dieser Abhandlung versucht werden, am Beispiel eines einzelnen, allerdings zentralen Problemgedankens die Einheit und Verschiedenheit des Anfangs und Endes der großen Philosophie des aufsteigenden Bürgertums in Deutschland darzulegen. Daß dabei ein kleines Stück Motivgeschichte beleuchtet wird, ist nicht der Zweck,

sondern das Nebenprodukt dieser Darlegung. Darum werden motivgeschichtliche Linien auch nicht weiterverfolgt, sondern es wird nur der grundsätzliche Perspektivenwandel in der Auffassung des Motivs gezeigt. Dafür ist es unwichtig, ob Hegel die angezogene Leibnizstelle, die in direkter Vorläuferschaft zu ihm steht, gekannt hat oder nicht. Tatsächlich konnte er sie auf Grund der editorischen Sachlage nicht kennen.[7] Gerade daß sie ihm unbekannt war, beweist die durchgängig gleiche Problemlage der bürgerlichen Ideologie in der gesamten Periode und die daraus resultierende Ähnlichkeit der begrifflichen Explikation. Die Unterschiede bei der Ausarbeitung des begrifflichen Ansatzes sind dann bezeichnend für die verschiedenen Stadien der bürgerlichen Ideologiebildung. Die Veränderungen in der begrifflichen Widerspiegelung der Wirklichkeit sind ein Indiz für die Veränderungen, die in eben dieser Wirklichkeit selbst vorgegangen sind. Elemente der Ideologie werden uns so zu Momenten der Standortbestimmung einer Philosophie und des Zeitalters, das sie in Gedanken faßt. Methodologisch ist dies die spiegelbildliche Umkehrung jenes Verfahrens, das die Momente einer Ideologie aus den Elementen ihres Zeitalters ableitet. Der Ausdruck „spiegelbildlich" ist hier in jenem exakt terminologischen Sinne gemeint, den die Spiegel-Metapher in einer dialektischen Philosophie bekommt; wenn mithin eine Ideologie die ihr zugeordnete Wirklichkeit auf ihre Weise (in ihrer Perspektive) widerspiegelt, so ist die Spiegelung dieses Spiegelbildes gleichsam die Rückübersetzung in die Wirklichkeit oder Dechiffrierung der Spekulation.[8]

II. Konfrontierung der Texte von Leibniz und Hegel

Das Problem, an dem wir den Weg von Leibniz zu Hegel aufzeigen wollen, ist das Verhältnis von Herr und Knecht. Bei Hegel nimmt es in der *Phänomenologie des Geistes* eine wichtige Stelle in der Analyse des Selbstbewußtseins ein.[9] Demgemäß ist die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht vielfach behandelt und analysiert worden. Nun gibt es aber auch ein Manuskript von Leibniz,[10] in dem dieser ebenfalls Herr und Knecht in einem dialektischen Verhältnis sieht. Beide Behandlungen des Themas zeigen bei aller Verschiedenheit auffallende Übereinstimmungen; Hegel geht allerdings weiter als Leibniz und führt die Dialektik bis zur Selbstaufhebung des ideellen Unterschiedes von Herr und Knecht fort. Er verzichtet andererseits, anders als Leibniz, auf

die Einordnung des Verhältnisses von Herr und Knecht in die realen gesellschaftlichen Umstände, weil es sich im Rahmen der *Phänomenologie* ja nur um Bewußtseinsstufen handelt. Erst im Rückbezug auf die entsprechenden Partien der „Rechtsphilosophie“ (wo es sich um die „bürgerliche Gesellschaft“ handelt) ist eine Dechiffrierung der *Phänomenologie-Stelle* möglich.[11] Ebenso ist bei Leibniz, dessen Manuskript nur als eine private Aufzeichnung gedacht war und darum nicht publikationsreif ausgewogen vor uns steht, die Erläuterung der vorliegenden Stelle durch weitere, ergänzende Konzeptionen in seinen staatspolitischen Entwürfen ratsam.[12] In beiden Fällen erfordert also die Auslegung der Texte die Öffnung eines allgemeineren Interpretationshorizontes. Indessen sollen zusätzliche Texte nur insoweit beigezogen werden, als sie der Absicherung einer aus dem vorgelegten Wortlaut gewonnenen Deutung dienen; keinesfalls soll damit der Umfang überschritten werden, der durch die Aussagen über das Verhältnis von Herr und Knecht selbst vorgezeichnet ist.

Wir stellen zunächst beide Texte, den von Leibniz und den von Hegel, einander gegenüber und gliedern sofort beide Texte so, daß die Abschnitte zueinander in Koordination stehen und Hegels Fortentwicklung der Thematik sich anschließt. Die Rechtfertigung dieser Anordnung wird die nachfolgende Analyse beider Texte liefern. Der Leibnizsche Text ist wesentlich kürzer als der Hegelsche, demgemäß auch in der gedanklichen Entwicklung unentwickelter. Darin erweist sich der Abstand beider in der Ausarbeitung dialektischer Denkschemata für gesellschaftliche Sachverhalte.

I

Leibniz: Die natürlichen Gesellschaften

…

Die dritte natürliche Gemeinschaft ist zwischen Herr und Knecht, welche der Natur gemäß, wenn eine Person Mangel an Verstand hat, nicht aber Mangel an Kräften, sich zu ernähren. Denn eine solche Person ist ein Knecht von Natur, welcher arbeiten muß, wie es ihm ein anderer vorschreibt, und hat davon den Unterhalt, der Überschuß ist des Herrn. Denn alles, was der Knecht ist, ist er seines Herrn wegen, dieweil alle anderen Kräfte nur des Verstandes wegen sind: nun ist der Verstand im Herrn, andere Kräfte aber nur im Knecht.

Hegel: Herrschaft und Knechtschaft

Der Herr ist das für sich seiende Bewußtsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewußtsein, welches durch ein *anderes* Bewußtsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbständigem *Sein* oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein *Ding*, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des Fürsichseins ist, aber b nunmehr zugleich als Vermittlung oder als ein Fürsichsein, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a unmittelbar auf beide und b mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich *auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein;* denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding;* der Knecht bezieht sich, als Selbstbewußtsein überhaupt, auf das Ding auch negativ, und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder *bearbeitet* es nur. Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben oder der *Genuß;* was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dies nicht wegen der Selbständigkeit des Dings; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.

Leibniz:

Weil nun ein solcher Knecht des Herrn wegen ist, so ist ihm der Herr nichts als Unterhalt schuldig, um seiner selbst willen, damit er ihn nicht verderbe gleich wie einem Vieh. Dies ist zu verstehen, wenn keine

Hoffnung wäre, daß der Knecht zu Verstande kommen könnte, denn sonst wäre der Herr schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit nötig.

Hegel:

In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dings, das andermal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein; in beiden kann es nicht über das Sein Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin dies Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtsein sich als Für-sich-sein aufhebt, und hiermit selbst das tut, was das erste gegen es tut. Ebenso das andere Moment, daß dies Tun des zweiten das eigne Tun des ersten ist; denn was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn; diesem ist es nur das Fürsichsein, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding nichts ist, und also das reine wesentliche Tun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Tun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den Andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.

Das unwesentliche Bewußtsein ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die *Wahrheit* der Gewißheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden ist, als ein selbständiges Bewußtsein. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbständiges; er ist also nicht des *Fürsichseins*, als der Wahrheit gewiß, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtsein, und das unwesentliche Tun desselben.

3

Leibniz:

Alleine, die Wahrheit zu bekennen, so zweifle ich, ob ein Exempel einer solchen Knechtschaft zu finden, darin der Knecht gänzlich sei um seines Herrn willen. Zumalen da die Seelen unsterblich, und dermaleinst mit

anderen Seelen zu Verstande kommen und der Glückseligkeit jenes Lebens teilhaftig werden können. Hat also meines Bedünkens diese Gesellschaft nur statt zwischen Mensch und Vieh, denn wenn ein Mensch gleich dumm geboren und aller Lehre unfähig, so stünde doch nicht bei uns, ihn um unseres Nutzens willen zu martern, zu töten oder den Barbaren zu verkaufen. Wären aber die Seelen sterblich, so könnte diese Knechtschaft oft bei ganzen Völkern statthaben, so fast so dumm wie das Vieh, und zu Nutzen ihrer Herren bei solcher Dummigkeit erhalten werden könnten, maßen gewiß, daß leicht die Kinder also zu erziehen, daß sie dem Vieh nichts bevorgehen. Weil man nun hier die gemeinen Regeln der Gerechtigkeit setzet, welche auch Gottlose annehmen müssen, so kann man auch wohl von natürlicher Knechtschaft des Menschen handeln, auf den Fall, daß solche zu befinden wäre. Ob auch gleich solche Knechtschaft der Schärfe nach unter den Menschen nicht zu dulden, so ist doch etwas, so ihr ähnlich und nahe kommt, zu Zeiten der Natur gemäß.

Hegel:

Die *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins ist demnach das *knechtische Bewußtsein.* Dieses erscheint zwar zunächst *außer* sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren.

4

Hegel:

Wir sahen nur, was die Knechtschaft im Verhältnisse der Herrschaft ist. Aber sie ist Selbstbewußtsein, und was sie hienach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das *selbständige für sich seiende Bewußtsein* ist ihr die *Wahrheit*, die jedoch *für sie* und noch nicht *an ihr* ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des *Fürsichseins in der Tat an ihr selbst;* denn sie hat dieses Wesen an ihr *erfahren.* Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen

Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, *das reine Fürsichsein*, das hiemit *an* diesem Bewußtsein ist. Dies Moment des reinen Fürsichseins ist *auch für es*, denn im Herrn ist es ihm sein *Gegenstand.* Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung *überhaupt*, sondern im Dienen vollbringt es sie *wirklich;* es hebt darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf; und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung *an sich*, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtsein darin *für es selbst*, nicht das *Fürsichsein.* Durch die Arbeit aber kommt es zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche* Seite oder das *Bestehen.* Die Arbeit hingegen ist die *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet.* Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben, und zu einem *Bleibenden*, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* ist zugleich die *Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst.* Das Formieren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtsein sich darin als reines *Fürsichsein* zum Seienden wird, sondern auch die negative gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dings wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichsein, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seiende *Form* aufhebt. Aber dies gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dies

fremde Negative, setzt *sich* als ein solches in das Element des Bleibens, und wird hiedurch *für sich selbst*, ein *Fürsichseiendes*. Im Herrn ist ihm das Fürsichsein *ein anderes* oder nur *für es;* in der Furcht ist das Fürsichsein *an ihm selbst;* in dem Bilden wird das Fürsichsein als *sein eigenes* für es, und es kommt zum Bewußtsein, daß es an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigner Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu sein schien. – Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, sowie das Bilden notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und des Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich;* und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Äußerliches geblieben, seine Substanz ist nicht von ihm durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es *an sich* noch bestimmtem Sein an; der eigne Sinn ist ihm *Eigensinn*, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft bestehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

Soweit die Konfrontation der beiden Texte; die Aufgliederung, nach der die Parallelisierung vorgenommen wurde, entspricht der Vierteilung der nachfolgenden Interpretation und soll diese vorbereiten, indem sie die analogen Schritte des Gedankengangs sichtbar macht.

Was zunächst auffällt, ist die höhere, kompliziertere Begrifflichkeit Hegels, die einfachere Gegenstandsnähe bei Leibniz. Mit dem Gegensatz von abstrakt und konkret wird dieser Unterschied nicht erfaßt; denn auch Hegels Analyse ist höchst konkret und einer durchaus gegenstandsnahen Interpretation fähig. Eher könnte man denken, daß

bei Hegel mit größerer Allgemeinheit ausgesprochen wird, was bei Leibniz am Besonderen haften bleibt; aber auch diese Unterscheidung trifft nicht, weil Leibniz ebensosehr auf Allgemeines geht, wie Hegel, dieser das Besondere aber nicht weniger im Auge hat als Leibniz.

Es bleibt also bei der ersten Betrachtung der Texte eine Schwierigkeit: die formalen Antithesen der Klassifikation wollen nicht passen, der Unterschied scheint gerade dann zu verschwinden, wenn er definitiv festgehalten werden soll. Dennoch springt er bei der Lektüre sofort und so stark in die Augen, daß er durch derartige Überlegungen nicht weggebracht werden kann. Sollte es sich also vielleicht um einen inhaltlichen Unterschied handeln? So daß schließlich die Texte, weil auf ganz andere Gegenstände gerichtet, inkommensurabel wären? Diese skeptische Frage möchte verneint werden: die innere Bezogenheit der Motive auf ein gemeinsames Zentrum, auf einen übereinstimmenden Sinn drängt sich unzweifelhaft auf, wenn wir sie auch noch nicht deutlich zu fassen mögen; das Diskrimen dieser Bezogenheit bleibt auf den ersten Blick unklar. Im Versuch, das Gemeinsame und den Unterschied jener beiden Texte herauszuarbeiten, muß sich aber eine wesentliche Differenzierung im Ablauf der bürgerlichen Ideologiebildung erweisen, wenn anders wir die Texte als Indizien für die gedankliche Durchdringung eines soziologischen Sachverhalts ernst nehmen. Hier werden Stufen der Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft sichtbar, die betrachtet und auseinandergehalten zu werden verdienen.

III. Vergleichende Auslegung der Texte

a) Vorbemerkung

Solange man den am traditionellen Bild der Philosophiegeschichtsschreibung orientierten Vorurteilen folgt und daran festhält, Leibniz sei ein markanter Vertreter des deutschen Idealismus und seine Philosophie sei extrem idealistisch, ja spiritualistisch, kann allerdings ein Verständnis der Leibnizschen Lehre weder im ganzen noch in ihren vielen, nur scheinbar inkohärenten Einzelteilen gefunden werden. Andererseits widerspricht jedoch so vieles dieser von der Philosophiehistorie der letzten hundert Jahre aufgestellten These, daß sie nicht länger mehr den unvoreingenommenen Blick auf das Werk von Leibniz trüben darf. Die Philosophen des klassischen deutschen

Idealismus sind diesem Fehler auch noch nicht verfallen, sondern haben den Realismus, ja die materialistische Komponente im Leibnizschen Denken klar herausgestellt.[13] Von Lessing bis zu Feuerbach gibt es eine Leibniz-Einschätzung, die den aufklärerischen, untergründig materialistischen Zug der Monadenmetaphysik betont. Unter dem Einfluß einer neukantianischen Interpretation der deutschen Philosophiegeschichte, die wesentliche selbständige Ansätze der deutschen Aufklärung unterdrückte und die philosophische Bewegung sowohl des von Descartes herkommenden französischen Rationalismus wie des von Locke inspirierten englischen Empirismus nur unter dem Aspekt der Vorläuferschaft zu Kant betrachtete, wurde Leibniz als metaphysischer Dogmatiker abgewertet, bei dem sich dann schon einige Vordeutungen auf die erkenntniskritische Einstellung finden ließen. Eine so wichtige Bewegung wie der mit Leibnizschen Gedanken durchsetzte deutsche Spinozismus, der auf Lessing, Herder und Goethe einwirkte und der eng mit den gesellschaftlichen Fragestellungen eines sich radikalisierenden vorrevolutionären Bürgertums verknüpft war, wurde als Episode abgetan. Die klassenkämpferische Perspektive des aufklärerischen Programms der Volkserziehung wurde von den Historikern meist unterdrückt.[14] Gerade hier ging aber Leibniz mit bahnbrechenden Vorstellungen voran.[15] Sein Erbe, in dem zugleich eine aufklärerische Gesellschaftskonzeption, eine materialistische Naturauffassung und eine spekulative Dialektik sich verbinden, muß heute mehr denn je erinnert werden.[16]

Die Textinterpretation wird also davon auszugehen haben, daß bei Leibniz ein starkes realistisch-materialistisches Moment einschlägt, das in so unmittelbarer Frische und Natürlichkeit bei Hegel nicht mehr vorhanden ist. Der realistische Grundzug bei Leibniz erweist sich schon darin, daß dieser das Verhältnis von Herr und Knecht als ein gesellschaftliches untersucht. Das Manuskript, dem der vorliegende Text entnommen ist, steht unter dem Titel „Die natürlichen Gesellschaften“. Herr und Knecht sind demgemäß als Formen der ökonomischen Basis des menschlichen Seins genommen. Die Übertragung ihres Verhältnisses auf Bewußtseinsformen ist sekundär und nicht einmal streng durchgehalten. Wohl ist die Parallele gezogen, und zwar zu Anfang schon gleich in stark platonisierendem Sinne, indem die gesellschaftliche Funktion der Glieder einer Gemeinschaft mit dem Aufbau des Menschenwesens verglichen wird. „Denn alles, was der Knecht ist, ist er

seines Herrn wegen, dieweil alle anderen Kräfte nur des Verstandes wegen sind: nun ist der Verstand im Herrn, andere Kräfte aber nur im Knecht.“ Das erinnert an die anthropologische Schichtung des Menschen bei Platon in Hyle, Thymos und Logos, der die Staatsgliederung in Banausen, Phylakes und Philosophen gleichläuft. Dennoch darf man das platonisierende Element bei Leibniz nicht überschätzen.[17] Es kommt hier mehr ein motivischer Anklang als eine echte sachliche Beziehung zum Ausdruck. Denn bei Leibniz bleibt das System der Gesellschaft nicht statisch, sondern ein Strom führt von unten nach oben, weil immer der Knecht auf die Stufe des Herrn gehoben werden soll. Ist also die Trennung in Klassen, die dem Herr-Knecht-Verhältnis zugrunde liegt, ein Spiegel der realen Gegebenheiten, so steckt in dem moralischen Postulat des Ausgleichs zwischen den Klassen der utopische Zug zur besseren, menschlicheren Zukunft. Gerade die Tendenz, das Bessere in der Befreiung des Menschen von seinen gesellschaftlichen Fesseln zu sehen und zu erstreben, ist unplatonisch und führt auf urchristliche Antriebe zurück, die im ganzen Mittelalter teils unterströmig, teils ausdrücklich weitergetragen wurden und das programmatisch-politische Denken von Leibniz beeinflußten. Der Rekurs auf die Unsterblichkeit der Seelen und ihre Gleichheit vor Gott hat einen sozial-utopischen Horizont, der schon im Liebeskommunismus des Religionsstifters begründet liegt. Die theologische Formulierung bei Leibniz ist das Gewand, in dem die Gleichheitsforderung unter den politischen Aspekten Deutschlands in seiner Zeit allein erhoben werden und Gehör finden konnte.

Andererseits führt der abstrakte Gesichtspunkt der Gleichheit des unsterblichen Teils der Menschen vor Gott nicht zu einer Einebnung der gesellschaftlichen Unterschiede. Eine idealistische Utopisierung hat Leibniz je und je zurückgewiesen. Der Weg in die Klassengesellschaft kann nicht rückgängig gemacht werden, er muß vielmehr die Durchgangsstufe zu einer späteren, besseren Gesellschaftsordnung sein. Historisch erweist sich die Klassengesellschaft als eine notwendige Entwicklungsstufe der Geschichte, wenn auch als eine Stufe, die überwunden werden muß. „Ob auch gleich solche Knechtschaft der Schärfe nach unter den Menschen nicht zu dulden, so ist doch etwas, so ihr ähnlich und nahe kommt, zu Zeiten der Natur gemäß.“ Die Dialektik des ökonomischen Fortschritts wird hier angedeutet, obwohl Leibniz die Kategorien noch fehlten, um diese Dialektik auch nur annähernd beschreiben und gar aufhellen zu können.

Wie sehr dieses Problem des Zusammenhangs der Entwicklung des Menschen als eines allseitig gebildeten, freien und glückseligen Wesens und einer Ausbildung der technischen und ökonomischen Fazilitäten die gesellschaftspolitischen Planungen von Leibniz bestimmte, läßt sich am deutlichsten an seinen Entwürfen zur Gründung von „Sozietäten“ ablesen, die dem gemeinsamen Zweck der Förderung der Wissenschaften, der Technik und Nationalökonomie und der allgemeinen Bildung dienen sollten (Pol. Schr., S. 21ff.). Im Gegensatz zu den Akademien und gelehrten Gesellschaften, wie sie in der gleichen Zeit in Frankreich, England und Italien entstanden und bestanden, sieht Leibniz den Zweck einer deutschen Sozietät stets in einer Verbindung der theoretischen Forschung mit dem praktischen Nutzen und zugleich mit der Menschenbildung. Immer wieder hat er das Postulat der Einheit von Theorie und Praxis ausgesprochen, immer wieder betont, daß die Wissenschaft im Dienste der Glückseligkeit des Menschen zu stehen habe. Durch fortschreitendes Wissen sollte die Knechtschaft des Menschen aufgehoben werden können. Nie hat Leibniz, wie so viele seiner Zeitgenossen, die Förderung und Entwicklung der Volkswirtschaft auf die Stärkung der dynastischen oder etatistischen Macht bezogen, sondern stets den höheren Zweck des *commune bonum*, des Gemeinwohls, vorangestellt, dem auch die Fürsten nachzueifern hätten. Bei aller Rücksichtnahme auf die staatspolitischen Verhältnisse, die sinnvolles politisches Wirken nur im Rahmen des landesfürstlichen Dienstes zuließen, hat Leibniz nie eine Ideologie und Staatstheorie des monarchischen Absolutismus vertreten, wie sie etwa durch Hobbes vorgebildet war, dessen Werk Leibniz gut kannte. Selbst die Eloge des „Fürstenporträts“ kennzeichnet den Monarchen als den ersten Diener des Staates und das Wohl des Staatsbürgers als den Staatszweck.

Nie finden wir also bei Leibniz eine Rechtfertigung institutioneller Herrschafts- oder gar Willkürverhältnisse, nie eine Rechtfertigung der Unselbständigkeit des Knechtes gegenüber dem Herrn. Im Gegenteil. Seine frühen Sozietätsentwürfe laufen ausgesprochen darauf hinaus, Klassengegensätze zu nivellieren und die Ausbeutung der Bevölkerung durch den Herren- und Kaufmannsstand aufzuheben. In einem sehr frühen Plan ist die allmähliche Überführung der Produktionsstätten in die Hand einer ohne Profit tätigen Genossenschaft vorgesehen, insofern alle technischen Erfindungen eben nicht mehr privater Nutzung überlassen, sondern einer solchen Genossenschaft übertragen werden sollen. Gewiß

haben solche Pläne einen ausgesprochenen utopischen Charakter und keinen Widerhall in der politischen und gesellschaftlichen Realität jener Zeit. Die Vorstellung, man könne im Rahmen der technologischen Entwicklung eine Art stillschweigende Enteignung der Produktionsmittel durchführen und für deren Weiterentwicklung und Verwaltung die organisatorische Form eines „Ordens“ oder einer Gelehrtenrepublik finden, ist natürlich ein Gedankenspiel in der Studierstube eines Weltverbesserers. Weltverbesserung aber hat immer einen revolutionären Einschlag und Hintergrund.

Allerdings deutet sich in dem Vorrang der Bildungsidee bei Leibniz schon der Ausweg aus der gesellschaftlichen Misere in die Sphäre des humanistischen Reichs der Geistesfreiheit und Innerlichkeit an, der dann für die deutsche Klassik maßgebend werden sollte. Heißt es, der Herr sei schuldig, „seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knechte zu seiner Glückseligkeit nötig“, so liegt in dieser Formulierung eine zweifache Möglichkeit: die Erziehung kann den Weg der „inneren Bildung“ gehen und sich auf die Herstellung eines subjektiven Bewußtseins der Freiheit beschränken; oder sie kann aktiv revolutionierend als Erziehung zur befreienden Tat verstanden werden, das heißt als Vorbereitung des Menschen zu seiner selbstbewußten Teilnahme am gesellschaftlichen Prozeß. Daß dem Herrn diese Aufgabe übertragen wird, muß in Zeiten verschärfter Klassengegensätze natürlich auf den Abweg ideologischer Manipulation führen, braucht für Leibniz aber einen solchen Nebensinn noch nicht gehabt zu haben, da er an das Gewicht der moralischen Verpflichtung sich hielt und außerdem unter den Bedingungen seiner Umgebung eine Selbstbefreiung des in knechtischer Unfreiheit und Bewußtlosigkeit lebenden Volkes noch nicht absehen konnte, so daß die Zwischenstufe der Erziehung durch den Herrn notwendig eingeschaltet werden mußte. Andererseits schließt jedoch der Verzicht auf eine aktive, notfalls gewaltsame Aufhebung der Herrschaft-Knechtschaft-Beziehung den möglichen Rückzug auf die idealistische Lösung ein, gesellschaftliche Unfreiheit nur im Bewußtsein des Betroffenen aufzuheben. Ja, insofern durchaus sachgerecht dem Erziehungs- und Bildungsproblem ein Vorrang eingeräumt wird, kann daraus eine Überbewertung von Bewußtseinsinhalten und -zuständen entstehen, die sich dabei beruhigt, wenn gesellschaftliche Unfreiheit allein im Bewußtsein aufgehoben wird. Aufklärung wird dann nicht mehr als Bildung zur Praxis, sondern als Bildung auf dem Wege zum absoluten

Wissen begriffen. „In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem überwundenen Unterschiede des Bewußtseins behaftet ist. Er hat das reine Element seines Daseins, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt ist nach der *Freiheit* seines *Seins* das sich entäußernde Selbst, oder die *unmittelbare* Einheit des Sichselbstwissens dann entscheidend für die … *Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen.“[18] Geschichte braucht dann nicht mehr Fortschritt in der Freiheit der Menschen zu sein, es genügt, wenn sie als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sich enthüllt. Der Knecht soll und darf sich dann zufrieden geben damit, daß er die Wahrheit des Herrn ist, er braucht die Bedingungen und Mittel der Herrschaft nicht mehr abzuschaffen. „Der Mensch ist frei, und war er in Ketten geboren.“ Die deutsche Klassik und in ihrer Nachfolge erst recht die Romantik und die späteren Ideologien ziehen sich auf diese „Innerlichkeit“ zurück. Pietistische Einschläge, die bei Leibniz schon gelegentlich eine, wenn auch untergeordnete, Rolle spielen, die aber beim jungen Goethe nachhaltig wirken,[19] verstärken diese Richtung. Diese Verschiebung der Herrschaft-Knechtschaft-Problematik auf das innerliche Verhältnis des Knechtes zum Herrn wird dann entscheidend für die Hegelsche Darstellung in der Form eines Bewußtseinsprozesses sein.

Bei Leibniz also findet sich schon diese ambivalente Anlage, wie überhaupt in der Gesamtbewertung seiner Philosophie das eigentümliche Schwanken zwischen einer kräftigen materialistischen Tendenz einerseits und einer idealistischen Anlage andererseits zu beachten ist. Durch eine Pointierung einer dieser beiden Seiten, der idealistischen, ist die „klassische“ Linie der deutschen Philosophie von Leibniz bis Hegel entstanden. Durch den rückwendenden Umschlag des Denkens zum geschichtlichen Gegenstand wurde bei Hegel dann die Voraussetzung dafür gelegt, daß das Erbe dieser philosophischen Linie im Marxismus materialistisch fruchtbar gemacht werden konnte. Hegel berührt sich auf einer neuen Bewußtseinsstufe enger mit Leibniz als mit allen anderen Vorgängern.

Zunächst aber ist es ein grundlegender Unterschied, der Leibniz von Hegel trennt. *Jener* faßt das Herr-Knecht-Verhältnis als ein realgesellschaftliches. Die Bewußtseinsbildung erweist sich nur als ein Produkt dieser gesellschaftlichen Realität. *Dieser* sieht im Herr-Knecht-

Verhältnis zunächst eine Bewußtseinsform, das heißt die Figur einer ineinander verschränkten Abhängigkeit verschieden tätiger Bewußtseinsgestalten, die erst sekundär als Bild einer arbeitsteiligen Gesellschaft verstanden wird. Die Figur des Bewußtseins erscheint aber bei Hegel als das Vorbild, das sich in dieser Gesellschaftsform ausprägt, nicht als ihr Abbild, das von ihr geprägt wird. Die Analyse von Herr und Knecht geht aus der Beschreibung des Selbstbewußtseins hervor, und zwar hinsichtlich seiner Selbständigkeit und Unselbständigkeit; sie ist ein Teil dieser Beschreibung.

So weist die systematische Stellung der Darstellung von Herrschaft und Knechtschaft im Gesamtzusammenhang des jeweiligen Textes bei Leibniz und Hegel bereits auf einen entscheidenden Unterschied, als welcher sich die am Ende des vorigen Kapitels auftauchende scheinbare Aporetik des Diskrimens beider Texte nun erweist. Leibniz nämlich faßt das Verhältnis realistisch als ein gesellschaftliches, aus dem bestimmte Bewußtseinsbildungen resultieren. Herrschaft und Knechtschaft werden darum im Zusammenhang der natürlichen Gesellschaften abgehandelt. Hegel behandelt das Verhältnis primär als eine auf den Gegenstand bezogene Bewußtseinsdifferenz, der sekundär eine gesellschaftliche Wirklichkeit entspricht. Er stellt die Herr-Knecht-Beziehung in den Rahmen der Phänomenologie des Selbstbewußtseins. Herr und Knecht sind ihm Ausdrucksformen der Subjekt-Objekt-Relation. Mittelbar – insofern diese nämlich auf den bei Leibniz noch nicht gefundenen, wenn auch vorbereiteten Hauptnenner der Arbeit gebracht werden kann – schlägt Hegels Bewußtseinsanalyse dann wieder in eine Darstellung gesellschaftlicher Realitäten um, kraft seines eigentümlichen dialektischen Rückbezugs auf abstrakte Produktionsverhältnisse, die nun allerdings vertrackt als Bewußtseinsbilder erscheinen. Dem unmittelbaren Realismus bei Leibniz steht bei Hegel ein ebenso unmittelbarer Idealismus gegenüber, der dann allerdings vermittelt wieder realistisch darstellbar wird, weshalb er, auf den Kopf gestellt, immer noch einen Sinn, sogar den tieferen, ergeben kann.

Es zeigt sich dann, daß die Entsprechung bei Leibniz und Hegel eine spiegelbildliche ist, insofern das, was im Leibnizschen Text als ein Real-Verhältnis des gesellschaftlichen Seins dargestellt wird, in der Hegelschen Formulierung als eine Formalbestimmung des Selbstbewußtseins auftritt:

Leibniz:

„Die *Gemeinschaft* ist eine Vereinigung unterschiedener Menschen zu einem gemeinsamen Absehen.“ (Pol. Schr. II, S. 138)

Hegel:

„Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden als das Tun des Einen; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung ebensowohl sein Tun als das Tun des Anderen zu sein … In dieser Bewegung sehen wir sich den Prozeß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellt, *aber im Bewußtsein …* Jedes ist dem anderen seine Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem anderen unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend.“*[20]

Die Umkehrung des realen gesellschaftlichen Verhältnisses in ein Bewußtseinsverhältnis, das als solches aber auch wieder ein gesellschaftliches ist und widerspiegelt, bedingt bei Hegel eine größere Umständlichkeit des Gedankens, so jedoch, daß in dieser Umständlichkeit sich die Umstände der dialektischen Beziehung reicher (wenn auch spiegelverkehrt) darstellen, so daß die Umständlichkeit eine negative Seite – die sich darin vollziehende Verkehrung – und eine positive Seite – die damit gegebene (wenn auch „seitenvertauschte“) Verdeutlichung – enthält.[21]

Dieses prinzipiellen Unterschiedes im methodischen Zugang müssen wir uns bei dem folgenden Strukturvergleich immer bewußt sein. Dieser stellt darauf ab, die Gemeinsamkeiten herauszuheben, und zwar auf den drei Stufen des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses, wie sie Leibniz und Hegel übereinstimmend ausarbeiten. Alsdann werden die verschiedenen Fortbildungen des gleichen Ansatzes zu betrachten und in einen weiterweisenden geschichtlichen Zusammenhang einzubetten sein. Denn Hegel geht, indem er den Begriff der Arbeit übergreifend über Herrschaft und Knechtschaft entwickelt, einen entscheidenden Schritt über Leibniz hinaus und legt damit zugleich den Grund für eine Philosophie, die den bürgerlich aufklärerischen Ansatz überwinden kann, indem sie ihn konkretisiert.

Unter der Voraussetzung, daß Herr und Knecht bei Leibniz immer als

solche im ursprünglichen Sinne des Wortes fungieren, bei Hegel hingegen Titel für die Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins sind und dann in dieser Rolle erst auch den gesellschaftlichen Ur-Sinn wiederbekommen – unter dieser Voraussetzung also werden wir im Vergleich beider Texte übereinstimmend von Herr und Knecht, von Herrschaft und Knechtschaft sprechen, als seien die Begriffe kongruent gebraucht, ohne daß wir dabei den besagten Unterschied, demzufolge sie nur in einer exakten spiegelbildlichen Entsprechung stehen, aus dem Bewußtsein verlieren dürfen.

b) Der Knecht als Mittel des Herrn

Im ersten Abschnitt beider Texte erscheint der Knecht als Mittel des Herrn. Damit ist die unmittelbare Wirklichkeit des Knechtes ausgesprochen, insofern dieser für sich selbst gar nichts, für den Herrn alles tut. Das Dienstverhältnis, das den Knecht an den Herrn bindet, liefert ihn diesem zu freiem Gebrauch im Rahmen der natürlichen Kräfte des Knechtes aus. Der römische Rechtsgebrauch hatte diese Seite des Herr-Knecht-Verhältnisses (und nur diese) im Auge, wenn er den Sklaven als das *instrumentum vocale* neben das Vieh als das *instrumentum semivocale* stellte. Auch heute gilt nach bürgerlichem Recht das Tier noch als *Sache*, und der Sklave war eben nie mehr als ein zu einigen Arbeiten besonders geschicktes Tier. Damit wird das Herr-Knecht-Verhältnis einseitig, undialektisch, vom Standpunkt des Herrn aus formuliert. Die Versorgung des Knechts ist unter solchem Aspekt kein Anrecht, das dieser aus Gründen seines Menschseins gegen den Herrn geltend machen könnte, sondern eine Zweckmäßigkeit für den Herrn, so wie die gute Pflege eines Geräts sich als tunlich erweist, wenn man höchstmöglichen Nutzen aus ihm ziehen will. Diese Gesinnung charakterisiert das Denken des Sklavenhalters. Der Knecht ist im Zustand der Sklaverei absolut unselbständig, das heißt aber auch unvollkommen. Denn Vollkommenheit ist der höchste Grad der Ausbildung aller natürlichen Möglichkeiten einer Spezies. Zur menschlichen Spezies gehört aber die Freiheit als die auf Vernunft gegründete und durch keine äußere Instanz reglementierte Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten.[22] Eine solche Freiheit aber ist dem Sklaven in keiner Hinsicht, weder in innerer noch in äußerer, gegeben.[23] Im Feudalismus, vollends in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft

ändert sich das. Nach wie vor bleibt der Knecht ein Mittel des Herrn, aber doch so, daß ihm dabei ein gewisses Eigensein zukommt. Er hat nun eine Art Anrecht auf die Sicherung seiner Existenz, so schwach dieses Recht auch sein mag. Die Arbeit, die er leistet, dient zunächst nur seiner Selbsterhaltung, und erst was darüber hinausgeht, ist an den Herrn abzuliefern: „Denn eine solche Person ist von Natur ein Knecht, welcher arbeiten muß, wie es ihm ein anderer vorschreibt, und hat davon den Unterhalt, der Überschuß ist des Herrn.“ Hier wird also das universale Gesetz des Mehrwerts notiert, durch das der Herr sich als selbständig gegenüber dem Knechte erhält. „Der *Wert* der Arbeitskraft ist bestimmt durch das zu ihrer Erhaltung oder Reproduktion notwendige Arbeitsquantum, aber die *Nutzung* dieser Arbeitskraft ist nur begrenzt durch die aktiven Energien und die Körperkraft des Arbeiters. Der Tages- oder Wochenwert der Arbeitskraft ist durchaus verschieden von der täglichen oder wöchentlichen Betätigung dieser Kraft, genauso wie das Futter, dessen ein Pferd bedarf, durchaus verschieden ist von der Zeit, die es den Reiter tragen kann. Das Arbeitsquantum, wodurch der Wert der Arbeitskraft des Arbeiters begrenzt ist, bildet keineswegs eine Grenze für das Arbeitsquantum, das seine Arbeit zu verrichten vermag … Da er seine Arbeitskraft dem Kapitalisten verkauft hat, so gehört der ganze von ihm geschaffene Wert oder sein ganzes Produkt dem Kapitalisten, dem zeitweiligen Eigentümer seiner Arbeitskraft … Er ist durch diese *Art Austausch zwischen Kapital und Arbeit*, worauf die kapitalistische Produktionsweise oder das Lohnsystem beruht und die ständig in der Reproduktion des Arbeiters als Arbeiter und des Kapitalisten als Kapitalisten resultieren muß.“[24] So beschreibt dann Karl Marx diese Gesellschaftsstruktur, die in der kurzen Definition des Knechtes bei Leibniz schon anklingt. Die Überlegenheit des Herrn ist im Kapitalismus dadurch gesichert, daß das an den Knecht verausgabte Geld an ihn, den Herrn, als den Hersteller der benötigten Sachen zurückfließt. (Herstellung meint hier natürlich wieder nur Herstellung vermittels des Knechtes, so daß dieser zu seiner eigenen Verknechtung immer wieder die Voraussetzungen schafft, weswegen die kapitalistische Produktionsweise die Reproduktion des Knechtes als Knecht und des Herrn als Herrn zunächst einmal instituiert). „Die Bewegung, teils innerhalb der Kategorie I (Lebensmittel), teils zwischen Kategorie I und II (Maschinerie und Rohstoff), zeigt zugleich, wie den respektiven industriellen Kapitalisten das Geld zurückströmt, womit sie von neuem

Arbeitslohn, Zins und Grundrente zahlen.“[25] Dieselbe Überlegenheit des Herrn ist aber auch in vorkapitalistischen Wirtschaftssystemen gesichert, insofern die vom Knecht erzeugten Sachwerte von diesem nicht vollumfänglich verbraucht und verteilt werden können, der Herr also die administrative Aufsicht über Konsumtion und Distribution führen kann. Diese im Produktionssystem angelegte „natürliche Überlegenheit“[26] hat Leibniz im Sinn, wenn er den produzierenden Knecht dem planenden Herrn gegenüberstellt: „ein Knecht von Natur, welcher arbeiten muß, wie es ihm ein anderer vorschreibt“. Das Kriterium, das *natürlicherweise* Herr und Knecht unterscheidet, ist der Verstand, das heißt die Fähigkeit, den Produktionsprozeß vorsorgend zu gestalten, *natürlicherweise* besagt, daß es sich um eine auf bloße Reproduktion des Lebens angelegte Gesellschaftsform handelt. Aus der Fähigkeit zur Vorsorge entspringt abstrakt-logisch die Überlegenheit des einen über den anderen und damit die Scheidung der Urhorde in primitive Klassen.[27] Wer Vorsorge trifft, ist erst um die Anhäufung von Besitz besorgt, dann um Erhaltung und Mehrung des Besitzes, wozu die weniger Gewitzten, später die weniger Mächtigen beitragen müssen. Die Führerstellung durch Leistung, die auf immer neue Bewährung gegründet ist, wird abgelöst durch die Führerstellung kraft Besitz und Institution. Es lag im Zuge der Denkorientierung des 17. und 18. Jahrhunderts, in der idyllisch-utopisierten Figur des „glücklichen Wilden“, der noch nicht der Verderbnis der Klassengesellschaft ausgesetzt ist, den natürlichen Gegensatz zur Klassengesellschaft zu konstruieren, wobei der Natur- und Verstandesbegriff der Zeit stets konvergieren.[28] Als *von Natur* bestimmt jedoch nicht die abstrakte Zugehörigkeit zu einer Klasse oder Gesellschaftsschicht, sondern der konkrete Aufweis der Leistungsfähigkeit die soziale Gliederung des Gesellschaftswesens. In diesem Maßstab der „natürlichen“ Klassifizierung der Menschen auf Grund der Verstandesqualitäten und einer „gerechten“ Auszeichnung des Herrn liegt bei Leibniz zweifellos ein aufklärerisch-revolutionäres, gegen den hereditären Feudalismus gerichtetes Element, da in der Klassengesellschaft die Stellung des Menschen innerhalb des gemeinsamen Ganzen durch mannigfaltige andere Faktoren als bloß die der ausgewiesenen Leistung bestimmt wird. Eben diese Faktoren *hemmen* gerade die Entfaltung der *Natur* des Menschen. Das aufklärerisch-revolutionäre Element, das in dem Rekurs auf die natürlichen Fähigkeiten des Individuums beschlossen liegt, wird nun

allerdings auf die für Leibniz vorfindliche Klassenspaltung projiziert, an deren Beispiel seine Idee eines gesellschaftlichen Aufbaus gewonnen wird, die also noch im Schema des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses befangen bleibt. So kann sich die Tendenz, auf die Natur des Individuums zurückzugehen, noch nicht in der Antizipation einer Aufhebung der Klassengesellschaft, sondern nur in dem Postulat einer „vernünftigeren", „natürlicheren", „gerechteren" sozialen Gliederung niederschlagen. Das Drängen des aufsteigenden Bürgertums zur Macht, sein Anspruch auf Beteiligung an der Herrschaft spiegelt sich in diesem Gedankengang. Und weil es sich hier um die revolutionäre Ideologie einer aufstrebenden Klasse handelt, die zu diesem Zeitpunkt selbst noch unterdrückt war, sind in der von ihr bezogenen Position latente Sprengkräfte vorhanden, die das Gefüge der Klassengesellschaft selbst angreifen. Diese Tendenz zeigt sich bis zum Höhepunkt des Aufklärungsgedankens hin, um dann immer mehr in der Apologie der Widersprüche des Kapitalismus zu versanden und schließlich im 19. Jahrhundert in reaktionäre idealistisch-irrationalistische Ideologie-Bildungen umzuschlagen.

Jedenfalls muß festgehalten werden, daß in der Leibnizschen Formulierung des Herr-Knecht-Verhältnisses eine bürgerlich-revolutionäre aktuelle Tendenz steckt, die aus sich selbst heraus über sich hinausweist und latente Bezüge zu einer Selbstaufhebung der bürgerlichen Klassengesellschaft untergründig in sich trägt. Der aktuelle Inhalt bewirkt, daß das Herr-Knecht-Verhältnis nicht gänzlich aufgehoben wird. Vielmehr bleibt der Knecht als Mittel des Herrn in seiner Unselbständigkeit bestehen – wenn die Knechtschaft auch im Fortgang der Erörterung bedeutungsvoll eingeschränkt wird.

Auch Hegel geht davon aus, daß der Knecht als Mittel für die Selbständigkeit des Herrn, als Vermittlung zwischen Begierde und Genuß gebraucht wird und den Herrn von dem Zwang entbindet, zum Genuß durch eigene Arbeit zu gelangen. Wir haben jedoch gesehen, daß bei Hegel das Herr-Knecht-Verhältnis in den Termini einer Bewußtseinsphilosophie vorgetragen wird. Entsprechend verschiebt der Aspekt sich von der objektiven auf die subjektive Seite des Sachverhalts. Wird bei Leibniz als die ökonomische Funktion des Knechtes die Erzeugung von Überschuß zugunsten des Herrn bezeichnet und also seine dinglich-reale Bedeutung für den Herrn, das heißt die Gegenständlichkeit seines Seins aus der Produktion abgeleitet, so erscheint bei Hegel dieses Verhältnis in der Form, in der es sich im

Bewußtsein widerspiegelt. Es wird einseitig auf die Seite des Herrn, als dessen Bewußtseinsinhalt hinübergenommen.

Was bei Leibniz also als Aneignung des Überschusses erscheint, wird bei Hegel zum *Genuß*. Dieser ist das Gegenstück zur reinen *Begierde*, die auf den Gegenstand gerichtet ist, ohne ihn sich aneignen zu können. Denn der Gegenstand wird in der Begierde als ein selbständiger gesetzt, als Begehrtes dem Begehrenden entgegengesetzt und in seiner Selbständigkeit erstrebt, während im Genuß, der erfüllten Begierde, gerade die Selbständigkeit des Gegenstandes aufgehoben werden muß und der Gegenstand als angeeigneter ganz und gar einverleibt wird. Um den Gegenstand als unselbständigen zu empfangen, bedarf es der vorherigen Negation seiner Selbständigkeit. Diese Negation leistet der Knecht. Ihm wird in seinem Tun die Materie zum Material, das heißt zum Gegenstand der Bearbeitung. Darin bleibt für den Knecht die Materie selbständig, weil er sie sich nicht aneignet, sondern sie für den Anderen, den Herrn, zubereitet. Dem Herrn aber wird das Ding zum Gebrauchsgut, das er benutzt und verbraucht, also wahrhaft *vernichtet*, indem er es sich aneignet. Die Bedürfnisse seines Konsums bestimmt der Herr, und er setzt dem Knecht die inhaltliche Richtung für die Umformung des Materials zum Gebrauchsgut. Insofern bezieht sich nunmehr der Herr mittelbar auf den Knecht durch das selbständige Sein, das ihm der Knecht zu einem unselbständigen machen muß, um welcher Tätigkeit willen er als Knecht für den Herrn da ist. „Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schluße diesen Andern unter sich.“ Damit ist nichts anderes gemeint als die Beziehung, die Leibniz in der Definition des Knechtes zum Ausdruck brachte: „Eine solche Person ist ein Knecht von Natur, welcher arbeiten muß, wie es ihm ein anderer vorschreibt.“ Dem Knechte dient die Materie nicht als Material, das er zur Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse verarbeitet, sondern nur zum Gebrauche des Anderen, des Herrn, bearbeitet. Die Umwandlung der Materie zum Material ist die kategoriale Seite der Produktion, wie die des Dings zum Gegenstand den kategorialen Aspekt der Erkenntnis spiegelt. Beides führt zurück auf die Subjekt-Objekt-Relation als die Grundrelation des In-der-Welt-seins des Menschen. Wo die Verwandlung der Materie in das Material, des Dings in den Gegenstand nicht zugunsten dessen geht, der diese Verwandlung vornimmt, also zugunsten

des Arbeitenden, sondern nur vermittels eines Produzierenden zugunsten eines Nutznießers vollzogen wird, liegt eine Spaltung des Subjekts innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation vor. Ein produzierendes, tätiges, aktives und ein konsumierendes, genießendes, passives Subjekt treten auseinander. Dem produzierenden Subjekt wird dadurch der Gegenstand, das Material entfremdet, da er das Produkt nicht zu eigenem Nutzen herstellt. Dem Genießenden hingegen ist das Ding, die Materie fremd, weil er ihr nur in der Form des Konsumguts, des bearbeiteten Materials, des Produkts begegnet. Dient im eigentlichen, humanen Sinne der Arbeitsprozeß dazu, die Materie als das ganz Andere aus der Fremdheit heraus ins Eigene zu überführen, sie zu humanisieren, so wird in der Knechtschaft das Endstadium dieses Prozesses, die Aneignung, unterdrückt. Dem Knechte bleibt der Genuß versagt, er lebt in permanenter ungestillter Begierde – darum liegt in der Knechtschaft stets potentiell das Dynamit der Revolution. Denn der Knecht muß die ungestillte Begierde um so heftiger empfinden, je mehr ihm zu Bewußtsein kommt, daß die Überführung der Materie ins Material und dessen Bearbeitung zum Produkt (Konsumgut oder Produktionsmittel) ja ausschließlich sein Werk ist und der Herr nur mittels seiner *zum* Genuß kommt.

Darum gilt ja auch die Umkehrung: nicht nur bezieht sich der Herr mittelbar auf den Knecht durch das selbständige Sein, das er dem Knecht zu bearbeiten aufgibt; sondern auch bezieht sich der Herr auf das Ding mittelbar durch den Knecht. „Der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dings zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet." Indem er so unmittelbar mit der Dinglichkeit der Welt nichts mehr zu tun hat, erlebt er als Genießender nicht mehr die „Naturschranke" (von der Marx spricht) und erlebt er noch weniger das „Zurückweichen der Naturschranke" im Progreß der Arbeit und der Arbeitsmethoden. Die Widerständigkeit der Welt,[29] durch welche uns die Realität als solche unmittelbar gegeben ist, kann ihm gar nicht erscheinen, es sei denn in der Form der Widersetzlichkeit (oder Untauglichkeit) des Knechtes. Die Isolierung des Herrn von der Arbeit, seine Beschränkung auf den bloßen Genuß, schließt die Umkehrung eines Seinsverhältnisses in ein Bewußtseinsverhältnis ein; er hat es nur noch mit unselbständigem, aus seinem eigenen Willen abgeleiteten Sein zu tun. „Die Seite der

Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.“ Wieder erweist sich die Unselbständigkeit des Knechtes als eine solche, in der ihm die Produktion, die Arbeit entfremdet ist, insofern er es nur mit dem Sein als selbständigem zu tun hat, nicht aber mehr mit dem Ergebnis seiner Tätigkeit, nämlich dem Sein als einem unselbständigen, auf den Genießenden bezogenen. Erst im Zusammenschluß beider Aspekte des Seins, seiner Selbständigkeit als Materie und seiner Unselbständigkeit als Material-Produkt, wäre das rechte, erkennende und tätige Verhältnis des Menschen zur Natur erreicht, nämlich ein dialektisches Verhältnis, das die „Humanisierung der Natur“ und die „Naturalisierung des Menschen“ einschlösse. So aber gilt für das Sein des Knechtes bei Hegel dasselbe wie auch bei Leibniz: „Denn alles, was der Knecht ist, ist er seines Herrn wegen.“

Beide Texte beschreiben also auf ihrer Stufe die Spaltung des Subjekts in ein tätiges, das zugleich nur Mittel ist, und in ein genießendes, das sich allein nur Selbstzweck sein kann. Das passive Subjekt hat keinerlei wesentliche Beziehung zur gesellschaftlichen, also zur menschlichen Welt als durch das vermittelnde aktive Subjekt. Es bleibt ihm also kein Verhältnis zum Anderen als das allein auf sich selbst bezogene, dem alles nur zum Mittel der Selbstbefriedigung wird. Hegel spricht darum an anderer Stelle der *Phänomenologie des Geistes* nämlich im zweiten Abschnitt des Kapitels „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ vom „Wahnsinn des Eigendünkels“. Der einzige Ausdruck der Selbständigkeit des Herrn ist also der Egoismus, will sagen der Klassenegoismus. Hegel entlarvt diesen Egoismus, der die Auflösung der menschlichen Gesellschaft zur Folge hätte: „Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wut des Bewußtseins, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dies dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft, und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glückes. – Das Bewußtsein spricht in dieser seiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber als eine fremde und

zufällige."[30]

Der Individualismus (nicht die voll entfaltete Individualität) als Erscheinungsform der Klassengesellschaft, in der die herrschende Klasse sich durch Knechtung der beherrschten erhält, und reproduziert, wird hier in seiner gesellschaftlichen Konsequenz aufgezeigt. Leibniz nennt, anders als Hegel, den Egoismus nicht ausdrücklich als Folge der Klassenspaltung, welche unter dem Titel „Herrschaft und Knechtschaft" zur Diskussion steht. Aber er setzt ihm, wie wir später sehen werden, positiv eine in seiner Zeit noch utopische, die Klassenspaltung aufhebende Idee entgegen, die der Solidarität der Menschen, die sich vollends erst in der klassenlosen Gesellschaft verwirklichen kann.

c) Das Auseinandertreten von Herr und Knecht

Im vorangegangenen Abschnitt sind Herr und Knecht gleichsam als eine Einheit gefaßt, was wir im Schriftbild als Kennzeichen dieser Stufe durch Verbindungszeichen andeuten wollen: „Herr-und-Knecht". Bei Leibniz ist diese Einheit eine gesellschaftliche, bei Hegel die zweier widersprüchlicher Bewußtseinsformen. Das „und" in der Rede von Herr-und-Knecht war also ein verbindendes, das die Glieder des Ausdrucks zu einem Sinnkörper zusammenschmelzt. Der Herr kommt nur durch den Knecht in den Genuß seiner Herrschaft, der Knecht empfängt vom Herrn seinen Unterhalt, er wird von ihm *erhalten*, weil er selbst einen Mangel an Verstand hat und so seine Kräfte nicht richtig disponieren kann. Herr-und-Knecht bilden eine „natürliche Gemeinschaft", eine zum Leben notwendige Symbiose in einer arbeitsteiligen Gesellschaft. So wenigstens stellt es sich vom Klassenstandpunkt des Herrn aus dar. Im wahrsten Sinne des Wortes *verdingt* sich der Knecht dem Herrn, denn er wird ihm zum Ding, mit dem jener umgeht und das er gebraucht. Ja, wir haben gesehen, daß hinsichtlich der Produktion der Knecht das einzige Ding ist, mit dem der Herr unmittelbar umgeht, und daß im Knecht sich ihm die Dingheit aller anderen Dinge aufhebt und statt dessen nur in dessen Person verkörpert wird. Indem der Knecht sich für den Herrn verdinglicht, da er sich ihm verdingt, kann er nun nicht mehr zum Mitmenschen, sondern nur noch zum Gebrauchsgegenstand, das heißt zum Produktionsmittel[31] werden. Die Ausbeutung gehört demgemäß zur Institution der Klassengesellschaft und zum Bewußtsein des Herrn.

Nun ist aber auch der Knecht nicht nur Werkzeug, sondern auch Mensch. Von sich selbst her gesehen ist er natürlich zu allererst Mensch,

ehe er sich verdingt, und hat als solcher Anspruch auf Achtung seiner Menschlichkeit. Der revolutionäre Unterton der christlichen Verkündigung der Gleichheit aller vor Gott wirkte seit den Tagen der Urchristen nach und ließ sich, wenn auch für lange Zeiten nur latent, nicht mehr ganz aus dem Bewußtsein verbannen. Für Leibniz gewinnt diese Aufhebung der Verdinglichung, die im Hintergrund jedes Klassenkampfs von unten steht, die Gestalt der Forderung nach *Glückseligkeit;*[32] Hegel formuliert die Tendenz als eine Seite des Verhältnisses gegenseitiger *Anerkennung.* Herr und Knecht treten nun auseinander, der Knecht besinnt sich auf sich selbst. Das verbindende „und“ stellt nicht länger mehr die Einheit einer Lebensgemeinschaft her, sondern bezeichnet, wie oft die gleichordnenden Konjunktionen, in der Gemeinsamkeit die Zweiheit; es trennt die Verbundenen als vereinte Widersprüchliche.

So hebt Leibniz noch einmal mit der prägnanten Formulierung der Knechtschaft an, um gerade an der Zuspitzung die Widersinnigkeit der reinen Versklavung darzutun: „Weil nun ein solcher Knecht des Herrn wegen ist, so ist ihm der Herr nichts als Unterhalt schuldig, um seiner selbst willen, damit er ihn nicht verderbe gleich wie einem Vieh“. Das ist die äußerste Konsequenz der Ausbeutung, die im Knechte nichts als das *instrumentum vocale* sieht.[33] Alles, was der Herr dem Knechte tut und ihm zukommen läßt, tut er „um seiner selbst willen“, zur Befestigung und Förderung des Genusses, den ihm der Knecht verschafft. Der Knecht ist und bleibt die reine Unselbständigkeit.

Gerade daran nimmt nun aber das fortgeschrittene Bewußtsein Anstoß. Der Knecht als Mensch, das heißt als *animal rationale*, kann nicht gänzlich und für immer in Unselbständigkeit gehalten werden. Er hat Anspruch auf eine Beförderung seiner Menschlichkeit. Ist er in der ersten Einheit von Herr-und-Knecht dem Herrn wie ein Stock oder ein Hund oder ein Pferd gegeben, so tritt er ihm nun doch auch als ein Wesen entgegen, das die Anerkennung seines eigenen Seins verlangt und verlangen darf. Herr und Knecht treten auseinander. Ihr Verhältnis wird das von Mensch zu Mensch.

Damit ist aber der Knecht dem Herrn noch nicht gleichgesetzt. Noch bestehen „natürliche“ Unterschiede, die in der Verstandesdifferenz von Herr und Knecht begründet sind. Das Knechtsein beruhte ja gerade darauf, daß der Knecht nicht in der Lage war, sein Dasein selbstverantwortlich zu gestalten, weil ihm die Einsicht in den

Lebensprozeß und die planende Voraussicht fehlten, die zum Besorgen des Alltäglichen gehören. Wie also soll der Knecht sich neben dem Herrn behaupten? Die Anerkennung des Knechtes kann noch nicht die Anerkennung seiner Selbständigkeit sein. Sie wird vielmehr nur die potentielle Selbständigkeit des Knechtes, sein Vermögen zu verständiger Lebensführung zum Inhalt haben. Die Anerkennung dieses Vermögens darf aber nicht abstrakt bleiben. Sie zieht praktische Folgerungen nach sich – und darin ist Leibniz' metaphysisches Grundprinzip, das der zunehmenden Vervollkommnung der Welt (Pol. Schr. I, S. 369ff.),[34] tendenziell revolutionär. Denn diese Folgerungen sind letzten Endes solche, die die Differenz von Herr und Knecht aufheben und den Knecht dem Herrn angleichen. So setzt der Umschwung sogleich nach der Formulierung des Verhältnisses von Herr-und-Knecht ein: „Dies ist zu verstehen, wenn keine Hoffnung wäre, daß der Knecht zu Verstande kommen könnte, denn sonst wäre der Herr schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, soviel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit notwendig". Höchste Glückseligkeit ist aber erst dann verwirklicht, wenn die Freiheit jedes Einzelnen in Übereinstimmung mit der Freiheit aller durch Aufhebung der Klassenteilung erreicht ist.

Zu solcher Konsequenz dringt Leibniz nicht vor. Wie so oft aber, hat auch hier sein Denken weitreichende Implikationen, die den Horizont seines eigenen Selbstverständnisses und seiner Zeit durchstoßen und ferne Möglichkeiten aufscheinen lassen. Für ihn treten zunächst Herr und Knecht auseinander, um sich sogleich im Vervollkommnungsprozeß des Knechtes, den der Herr leiten muß, wieder zusammenzuschließen. Allerdings ist es nun der Zusammenschluß zweier selbständiger Wesen, von denen das eine dem anderen hilft zu werden, wie es selbst ist. Das ist das Neue. Eine aufklärerisch-dialektische Konzeption des gesellschaftlichen Fortschritts wird hier in knappen Worten angedeutet. Denn im Schoß der alten Gesellschaft von Herr-und-Knecht wächst und wird die neue, in der der Knecht dem Herrn gleich sein soll, also Herrschaft und Knechtschaft überhaupt aufgehoben werden. Und die alte Gesellschaft selbst, nämlich der Herr, soll das Neue befördern und hervorbringen helfen, sei es mit seinem Willen, sei es gegen ihn, kraft dessen, „daß der Herr es schuldig ist". Die Gesellschaft bringt also selbst die Kräfte hervor, die sie sprengen und aufheben.[35]

Denn das ist leicht einzusehen: Der Knecht, der in Freiheit gesetzt wird, bleibt nicht länger Werkzeug und Mittel des Herrn. Er geht auf

eigene Glückseligkeit aus, nicht auf den Genuß des Herrn. Die Aufhebung der Knechtschaft ist die Aufhebung der Ausbeutung. Im Auseinandertreten von Herr und Knecht treten diese gegeneinander. Leibniz formuliert das nicht so schroff und klassenkämpferisch, aber es steckt in der Sache selbst, die er aussagt.

Das Ziel ist die Glückseligkeit, nicht die des Herrn, sondern die des Menschen überhaupt. „Vor allem muß man dafür sorgen, daß alle zufrieden sind oder daß niemand von Schmerz betroffen werde.“[36] Hier ist das gesellschaftliche Wohl gemeint, das sich im Wohl des Einzelnen niederschlägt. Der Passus steht (wie die folgenden) in einem Manuskript „De Felicitate Publica“. Das Wohl aller ist übereinstimmend mit dem Wohle der Einzelnen gedacht (auch wieder ein Gedanke, hinter dessen bürgerlich-ideologischem Vordergrund der utopische Horizont einer solidarischen – das ist klassenlosen – Gesellschaft sichtbar wird). „Man denkt sich das öffentliche Wohl als die Ansammlung des Wohls der Einzelnen in einer Summe.“[37] Das ist für Leibniz kein fernes Ziel, über das träumend zu reflektieren wäre, sondern eine Aktualbestimmung, auf die unser Streben und Handeln gehen muß: „Als nächstes muß man dafür sorgen, daß alle glücklich sind oder auf angenehmste Weise leben.“[38] Von fern klingt hier der utopische Archetyp „Schlaraffenland“ an, der vom bürgerlichen Realismus (Brueghel!) im Karikierenden mit betonter Real-Intention beschworene. Das *iucundissime vivere* trägt das Bild einer schöneren Zukunft in sich, die vor uns steht. Wir sind noch von ihr getrennt, nun zwar nicht durch einen Berg Hirsebrei, also durch ein, wenn auch wenig schlemmerhaftes Mahl, das heißt einen minderen Genuß – sondern durch die Schranke der Klassenunterschiede, dank deren es genießende Herren und ausgebeutete Knechte gibt. Mit der Niederlegung dieser Schranken erst beginnt das angenehme Leben, das nun zwar wiederum kein Schlemmerleben, sondern die Einheit von Arbeit und Genuß ist: „Man möchte sagen, die Handwerksleute arbeiten jetzo aus Not. Wenn man ihnen alle Notdurft verschaffen wird, werden sie nichts arbeiten. Ich sustiniere das contrarium, daß sie alsdann mit Lust mehr, also jetzo aus Not tun werden. Denn erstlich wenn ein Mensch seiner Nahrung ungewiß, hat er zu nichts weder Mut noch Herz, arbeitet nichts mehr, als er zu vertreiben trauet, so wegen seiner wenigen Kunden wenig, bleibt bei Minutien, hat nicht das Herz, etwas Neues und Reales vorzunehmen, kann also auch nichts verdienen, muß sich oft vollsaufen, nur die Desperation ausm Sinn zu schlagen und die

Traurigkeit zu vertrinken, ist von der Gesellen Mutwillen geplaget; aber da wirds anders zugehen: ein jeder wird mit Lust arbeiten, weil er weiß, was er zu tun hat. Wird nie wider Willen müßig gehen, wie jetzo, denn keiner für sich, sondern insgemein arbeitet, hat der eine zuviel, der andere zu wenig, so schlägt mans dem andern zu.“ (Pol. Schr. II, S. 128)

Wie ist die Schranke der Klassenspaltung niederzulegen? Der Knecht muß zur Reife gebracht werden, die ihm Selbständigkeit verbürgt. Die revolutionäre Tendenz der Aufklärung schlägt sich, besonders in Deutschland, in einer starken pädagogischen Aktivität nieder. Im Frühstadium der bürgerlichen Gesellschaft hat das erzieherische Pathos der Aufklärung noch eindeutig klassenkämpferischen Charakter. Das Bildungsprivileg der herrschenden Schichten soll aufgehoben, die *gesamte* Menschheit zur selbstverantwortlichen Gestaltung ihres individuellen und gesellschaftlichen Daseins erzogen, den bislang unterdrückten und ausgebeuteten Schichten der Weg nach oben und zur Freiheit geöffnet werden. „Man muß dafür sorgen, daß die Menschen klug, mit Tugend begabt, mit einer Fülle von Vermögen ausgestattet sind, damit sie das Beste wissen, wollen und tun können, das Schlechte aber weder zu denken noch zu wollen noch zu tun vermögen.“ (Pol. Schr. II, S. 134)[39] Hier wird das Erziehungsmotiv mit kräftigem Tone angeschlagen. Ein Dreifaches ist es, worauf sich die Pflege des Menschlichen richten muß: die *prudentia*, zu der das Wissen um das rechte Tun gehört, insofern sie nämlich vorausschaut *(pro-videre)*, um das Zukünftige zu bedenken und in das Tun planend und strebend aufzunehmen; die *virtus* – Tugend im Doppelsinne der Tauglichkeit, Tüchtigkeit zum Verrichten der Werke als der anlagemäßigen Befähigung dazu, und des menschenwürdigen Verhaltens als der Haltung, die sich im Rechten hält und das Unrechte meidet, so daß das rechte Wollen aus ihr entspringt; die *facultas* schließlich als die ausgebildete Fähigkeit, eine Sache zu vollbringen *(facere)*, wozu nicht nur die Begabung, sondern auch das Erlernen gehört; *facultas* ist aber auch das materielle Vermögen, das den Menschen instand setzt, seine *prudentia* und *virtutes* zu bewähren, Fähigkeit also im geistigen wie im ökonomischen Sinne. Ein edler Eifer steckt in dem Streben, die Menschen *abundantes facultatibus* zu machen. Menschen bilden, damit sie glücklich seien und aufs angenehmste leben – hier hat der Bildungsbegriff noch nicht die kleinbürgerliche, weltfremde Enge späterer Zeiten, sondern meint noch ganz ursprünglich die Befreiung des

Menschen zu sich selbst, das heißt die Freilegung seines Wesens als *animal rationale* durch Erziehung zur Vernunft und die Befreiung von politisch-gesellschaftlichen Fesseln.

So ist also die Forderung zu verstehen, „der Herr sei schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knechte zu seiner Glückseligkeit nötig“. Der Knecht hat ein Recht, vom Herrn als Mensch anerkannt zu werden. Der Herr ist dem Knechte diese Anerkennung schuldig. Beide sind nun nicht mehr ein Gespann, wie Reiter und Pferd, sondern eine sich auseinandersetzende Zweiheit.

Das gleiche Motiv der Auseinandersetzung der ursprünglichen Einheit von Herr-und-Knecht durch gegenseitige Anerkennung beider in ihrer Selbständigkeit nimmt Hegel auf. Im ursprünglichen Zustande des Verhältnisses von Herr-und-Knecht wird der Herr als solcher anerkannt. „Es ist also hierin das Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtsein sich als Fürsichsein aufhebt, und hiermit selbst das tut, was das erste gegen es tut.“ Der Herr muß den Knecht insofern in sein Bewußtsein aufnehmen, als er diesen zu seinem Mittel macht. Sein reines Fürsichsein ist damit aufgebrochen, es bedarf der Vermittlung eines anderen, um sich zu erhalten. „Ebenso das andere Moment, daß dies Tun des zweiten das eigne Tun des ersten ist; denn was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn.“ In der Klassifikation des Knechtes als Mittel aber wird der Knecht nicht in seinem eigenen Sein anerkannt. Der Herr bleibt Nutznießer, der Knecht Arbeiter, ohne daß beide je zusammenkommen könnten. Der Arbeiter aber ist im Hinblick auf seinen eigenen Unterhalt selbständig (er könnte es wenigstens sein), weil er sich auch ohne den Nutznießer als solcher erhalten könnte. Der Nutznießer hingegen ist unselbständig, weil er nicht ohne den Arbeiter als solcher zu sein vermöchte. Unter der Hand kehrt sich also das äußere Verhältnis im Inneren um.

Der Knecht aber kommt nicht in den Genuß der Früchte seiner Arbeit, weil er den Herrn als solchen, das heißt als selbständiges Sein anerkennt, nicht umgekehrt aber der Herr auch ihm Anerkennung als einem selbständigen Sein gewährt. So ist das *de facto* bestehende Verhältnis *de iure* auf den Kopf gestellt. Die Anerkennung ist keine gegenseitige zwischen freien Menschen. „Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß, was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern tue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches

Anerkennen entstanden.“ Unter dem Aspekt der Anerkennung sind Herr und Knecht auseinandergetreten. Der als selbständig anerkannte Herr ist in Wahrheit vom Knechte abhängig, der in Abhängigkeit gehaltene Knecht ist in Wahrheit selbständig. „Das unwesentliche Bewußtsein ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein selbständiges Bewußtsein. Nicht ein solches ist für ihn, sondern ein unselbständiges.“ Gerade damit kann der Herr aber nicht zufrieden sein. Denn nur die Anerkennung durch ein selbständiges Bewußtsein wäre wirklich Anerkennung, nicht bloß Unterwerfung; nur sie hätte darum auch Dauer, während die Unterwerfung des unselbständigen Bewußtseins immer die Tendenz zur Rebellion in sich trägt, weil das unselbständige Bewußtsein danach streben muß, selbständig zu werden; solche Selbständigkeit aber erwürbe es gerade durch die Entgegensetzung gegen das selbständige Bewußtsein, dem es unterworfen war, also durch den Aufstand gegen den Herrn. Indem der Herr den Knecht zum Knechte macht, erlangt er also gerade nicht das, worum es ihm geht: die Sicherheit im Anerkanntwerden als Herr.

Die Einheit von Herr und Knecht, derzufolge der Herr im Anerkanntsein durch den Knecht seiner selbst als Herr und damit auch des Knechtes als Knecht sicher wäre, ist also nur der äußere Schein eines Verhältnisses, dessen innere Wahrheit es gerade auf den Kopf stellt. Eben weil der Herr als solcher Herr ist, gibt es nur ein einseitiges, ungleiches Anerkennen; gegenseitige Anerkennung der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit des Mitmenschen ist in der Klassengesellschaft nicht möglich, da hier immer der Mensch als Herr über den Mitmenschen auftritt, der Herr aber den Knecht kraft seiner Herrschaft und im Bewußtsein ihrer nicht anzuerkennen vermag. Wahre Anerkennung wäre ja Aufhebung der Herrschaft. Aber nur wahre Anerkennung würde dem Herrn auch die Gewißheit der Unantastbarkeit seines Seins gewähren, so daß er also nur in der Aufhebung seiner Herrschaft wirklich als das, was er ist – mithin als Herr – bestätigt würde. Dieses Paradox kennzeichnet den absoluten und unaufhebbaren Widerspruch, der zwischen Herr und Knecht besteht. Beide treten im Er- und Begreifen ihrer selbst auseinander. Die Wahrheit der knechtischen Beziehung auf den Herrn –nämlich die Anerkennung des Herrn als Herrn

– ist nur der Schein der herrischen Beziehung auf den Knecht –, denn sie schließt die Anerkennung des Knechts als Menschen nicht ein. Anerkennung würde ja eine Einstellung zum Inhalt haben, wie sie die zweite Fassung des kategorischen Imperativs formuliert: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“[40] Nun ist es aber doch das Wesen des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft, daß der Knecht als Mittel des Herrn gebraucht werde. Der Knecht kann also den Herrn nicht wahrhaft anerkennen, seine Anerkennung ist bloße Unterwerfung „aus Furcht des Todes“; darin gewinnt er indessen sein eigenes Selbstbewußtsein und tritt aus der unmittelbaren Einheit von Herr-und-Knecht heraus. Wahr ist nun nicht mehr seine Knechtschaft, die vielmehr als Pervertierung seines Menschseins erfahren wird, sondern das Selbstbewußtsein, das er aus dieser Erfahrung gewinnt; daß der Knecht nur der Knecht des Herrn und nichts anderes sei, was jene erste Stufe des Selbstverständnisses von Herrschaft und Knechtschaft, die Beziehung von Herr-und-Knecht, zu besagen schien, erweist sich nun auf der zweiten Stufe als Schein. Wie Herr und Knecht treten auch innere Wahrheit und äußerer Schein auseinander.

Bei Leibniz vollzieht sich dieses Auseinandertreten als ein Akt des Protestes gegen die Unwürdigkeit des knechtischen Daseins. Es wird formuliert als ein Schuldig-sein des Herrn gegenüber dem Knechte. Natur- und Menschenrecht, voll revolutionären Dranges, stecken in diesem Anspruch, mit allen gesellschaftlichen Implikationen. Anders bei Hegel. Hier erscheint die innere Umkehrung des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses als eine solche, die vom gesellschaftlichen Prozeß der Produktion und Konsumtion selbst hervorgebracht wird. Der Umschlag geschieht aus der Sache selbst, nicht aus dem verändernden Wollen des Menschen; er geschieht allerdings nur innerhalb der Bewußtseinsstruktur. Bei Leibniz spiegelt sich der klassenkämpferische Elan der aufstrebenden Klasse, die notfalls mit Gewalt ihre Verhältnisse zum Besseren ändern will. Bei Hegel hat sich das Bürgertum gesättigt und gesetzt; zweifelnd wird es sich der inneren Widersprüche seiner Daseinsform bewußt und stellt sie im dialektischen Bewußtseinsprozeß abbildlich vor sich hin; mit tief erhellendem Abbild, wie sich bei dem Reflexionsniveau Hegels von selbst versteht. Leibniz pointiert den Schwung der aktiven Subjektivität, der im objektiven Raum der

Gegebenheiten sich entfaltet und durchsetzt. Hegel läßt die Dialektik der Sache selbst als eine objektive im Spiegel des Bewußtseins ansichtig werden. Eine eigentümliche dialektische Verschiebung der Position, die auf das in Umschlägen und Widersprüchen sich manifestierende Wesen des Geschichtsprozesses ein bezeichnendes Licht wirft, tritt an diesem Unterschied von Leibniz und Hegel zutage. Der historisch-ideologiekritischen Charakterisierung nach ist Leibniz' Denken vorrevolutionär, Hegels nachrevolutionär.[41] Hier wird der Gang der Dinge in seiner ehernen Gesetzlichkeit stärker betont, dort der Wille des Menschen, die Welt zu verändern. Beide Aspekte heben jeweils ein wesentliches Moment des *ganzen* Geschichtsprozesses heraus, beide zusammen ergeben seine Wahrheit.

d) Die Umkehrung des Knechtes zu wahrer Selbständigkeit

Im Auseinandertreten von Herr und Knecht vollzieht sich nun der Umschlag. Der Knecht, der sich auf seine Menschenwürde, auf sein ihm angestammtes Menschenrecht besonnen hat und in den Erziehungsprozeß eingetreten ist, aus dem er das Bewußtsein seiner Lage zieht, gewinnt volle Selbständigkeit. Ja, seine Selbständigkeit ist vielleicht erst die wahre und unverfälschte, weil in ihr die Arbeit zu sich selbst gekommen ist. Für Leibniz hat dies natürlich gelegentlich (wenn auch nicht immer) die Perspektive des freien Unternehmertums, also den liberalen und demokratischen Aspekt einer bürgerlich-kapitalistischen Produktionsweise, die in ihren Anfängen sich den Klassencharakter ihres Gesellschaftstyps noch mit gutem Gewissen verschleiern konnte, weil starke utopische Antriebe in ihr durchklangen. Tatsächlich aber realisiert sich die wahre Selbständigkeit des Knechtes erst in der Entscheidung, zum Kampf gegen die kapitalistische Ausbeutung anzutreten, weil in diesem Kampfe des Proletariats für sein Menschenrecht keine neue Knechtschaft und kein neues Herrentum, sondern die kommunistische Gesellschaft geschaffen wird.

Immerhin kommt schon theoretisch in der Aufklärungsideologie (ebenso wie dann in gewissen Phasen der französischen Revolution in der Praxis) das Streben nach Aufhebung der Klassengesellschaft und der mit ihr verbundenen Ausbeutung zum Ausdruck. Der ideologisch-utopische Charakter dieser Tendenz erhellt daraus, daß sie nicht an reale ökonomische Bedingungen anknüpfen kann (die es damals noch nicht gab), sondern auf die christliche Lehre von der Gleichheit aller Menschen

vor Gott zurückgreifen muß. Die Menschenwürde wird also gerade nicht im Menschlichen, sondern im Transzendenten gesucht, um gleichsam eine äußere, obere Instanz zu haben, die gegen die Willkür der irdischen Klassengesellschaft angerufen werden kann. Daß die christliche Lehre zu allen gärenden Zeiten, in denen ein gesellschaftlicher Umbruch sich vorbereitete und Neues, Zukunftsträchtiges sich anbahnte, zur Losung revolutionärer Kräfte werden konnte, weil im Urchristentum, im Wort der Evangelien diese revolutionäre Sprengkraft selbst vorhanden ist und weiter wirken kann, haben wir schon oben angedeutet. So kann auch bei Leibniz das theologische Motiv ins Fortschrittliche gewendet werden. Die Menschenwürde, in der Klassengesellschaft mit Füßen getreten und darum in dieser nicht auf ein rein weltliches Argument zu stützen, wird aus der Unsterblichkeit der Seele abgeleitet. Darin findet Leibniz die außerweltliche Instanz, die er gegen die weltlichen Oberen geltend machen kann, wenn es um die Befreiung der Unterdrückten geht: „Alleine, die Wahrheit zu bekennen, so zweifle ich, ob ein Exempel einer solchen Knechtschaft zu finden, darin der Knecht gänzlich sei um seines Herrn willen. Zumalen da die Seelen zu Verstande kommen und der Glückseligkeit jenes Lebens teilhaftig werden können.“ Es wird aus dem Folgenden deutlich, daß damit ein Argument beigebracht ist, das gegen die absolute Macht des Herrn steht und dessen „Schuldig-sein, die Freiheit des Knechtes zu befördern“, begründen soll. Leibniz ist nicht so weltfremd, auf seiten der Herren nur Wohlwollen und Güte zu vermuten. Er spricht vielmehr den nur allzu berechtigten Argwohn aus, daß es mit der Beförderung der Freiheit des Knechtes wohl nicht allzuweit her sein würde, stünde sie allein im Ermessen des Herrn. Dieser hat ja ein klassenbedingtes Interesse daran, den Knecht als Knecht zu erhalten, so daß von ihm nicht viel Liebe zum Erziehungswerk zu erwarten ist. Hier muß nun ein Antrieb nachhelfen, der auch den Herrn anzuspornen vermag: das ist die Religion. „Wären aber die Seelen sterblich, so könnte diese Knechtschaft oft bei ganzen Völkern statt haben, so fast so dumm wie das Vieh, und zu Nutzen ihrer Herrn bei solcher Dummigkeit erhalten werden könnten, maßen gewiß daß leicht die Kinder also zu erziehen, daß sie dem Vieh nichts bevorgehen.“ Gegen den bösen Willen des Herrn, der in der Klassengesellschaft naturgemäß vorausgesetzt werden muß, wird hier also ein Riegel vorgeschoben, der dem Zugriff des Herrn entzogen ist. Wo der Mensch als Mensch nichts gilt, muß er kraft seiner göttlichen Abstammung gegen die Willkür der Mächtigen

gesichert werden. Und hier vertritt nun Leibniz mit Schärfe einen Philanthropismus, der sich gegen jede Verdinglichung des Menschen zur Ware und zum bloßen Mittel wendet: „Hat also meines Bedünkens diese Gesellschaft nur statt zwischen Mensch und Vieh, denn wenn ein Mensch gleich ganz dumm geboren und aller Lehre unfähig, so stünde doch nicht bei uns, ihn um unseres Nutzens willen zu martern, zu töten oder den Barbaren zu verkaufen". Die Achtung vor der Würde des Menschen darf auch vor dem Geringsten nicht vergessen werden.

Andererseits weiß Leibniz, daß das Ideal des freien Menschentums nicht allzeit und allerorten zu verwirklichen gewesen ist. Es gibt ja eine Reife der Bedingungen, die herzustellen sich die Aufklärung gerade zur Aufgabe gestellt hatte. Diese Reife ist also noch nicht aktualiter vorhanden, sie bedarf noch der Förderung. Den „gemeinen Regeln der Gerechtigkeit", das heißt dem Minimum an Rechtsgrundsätzen, die zur Regelung des menschlichen Gemeinschaftslebens notwendig sind, kann also auch die „natürliche Gemeinschaft zwischen Herr und Knecht" zugeordnet werden, denn diese Regeln sollen ja unterschiedslos gelten und alle möglichen Formen der Vergesellschaftung umfassen. Auch Gottlose, das heißt solche, die nicht an die transzendent gegründete Menschenwürde glauben mögen, müssen im System der allgemeinen Rechtslehre mit erfaßt werden, und für sie, die das religiöse Wissen um die Befreiung des Menschen zu sich selbst nicht besitzen, könnte eine „natürliche Knechtschaft des Menschen" eine durchaus legale Rechtsinstitution sein, wie die Sklavenhaltergesellschaft bewiesen hat. Hier spricht Leibniz unter einem allgemein-religiösen Terminus die Einsicht in die verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung aus: „Weil man nun hier die gemeinen Regeln der Gerechtigkeit lehret, welche auch Gottlose annehmen müssen, so kann man wohl auch von natürlicher Knechtschaft der Menschen handeln, auf den Fall, daß solche zu befinden wäre." Die unbestimmt allgemeine Bezeichnung „Gottlose" meint einmal die vorchristlichen Bewußtseins- und Gesellschaftsstufen, sie schließt aber auch weiterhin ein, daß auch zur Zeit Leibniz' noch eine solche Gesellschaftsstufe vorkommen kann, da nämlich, wo der Übergang zur beginnenden Verselbständigung des Menschen (den zu Ende der antiken Sklavenhaltergesellschaft das Christentum, zu Ausgang des mittelalterlichen Feudalismus die Reformation bezeichnete) noch nicht stattgefunden hat. Die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen, das heißt die Verschiedenheit des gesellschaftlichen Strukturtyps im gleichen

historischen Zeitraum, ist damit angedeutet.[42] So lautet die abschließende Allgemeindefinition. „Summa, natürliche Knechtschaft hat gegen unverständige Menschen statt, sofern sie nicht durch die Regeln der Gottesfurcht beschränkt wird.“

Die Anerkennung, daß es eine Art notwendige Ausbeutung gibt, die eine unerläßliche Etappe des Geschichtsprozesses darstellt, verführt Leibniz nicht zur Zustimmung zu diesem Zustande. Er darf nie zur Entmenschlichung führen, ist also in voller Schärfe nicht und nie zuzulassen. „Ob auch gleich solche Knechtschaft der Schärfe nach unter Menschen nicht zu dulden, so ist doch etwas, so ihr ähnlich und nahe kommt, zu Zeiten der Natur gemäß.“ Die zeitweilige Natürlichkeit des Verhältnisses von Herr-und-Knecht soll so schnell wie möglich durch Erziehung aufgehoben werden, wie wir oben gesehen haben. Damit umschreibt Leibniz das politisch-gesellschaftliche Programm der Aufklärung, wie es in deren vorrevolutionärer Periode zum Leitfaden der bürgerlichen Ideologie wurde. *Kant* hat diesem Programm seine definitive Formulierung gegeben: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbst verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Hab Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“[43] Was bei Leibniz noch als Verpflichtung des Herrn galt – nämlich die Aufklärung des Knechtes –, wird unter den Verhältnissen eines Jahrhunderts später zum Appell an den Knecht, sich selbst der Mittel zu bemächtigen, die seiner Freiheit Vorbedingung sind. Die Avantgarde der ausgebeuteten Klasse – des Bürgertums im 18. Jahrhundert – hat die Wege geebnet, die zu einer allseitigen Verbreitung des zum selbständigen Denken notwendigen Wissens führten. Nun kann auch an die breite Masse der Aufruf gerichtet werden, sich selbstbewußt (das heißt klassenbewußt) zu verhalten.[44] Kants Worte richten sich allerdings nicht an das revolutionäre französische, sondern an das träge, bereits ökonomisch sich unter Verzicht auf politisch-gesellschaftliche Macht mit den Mächten des Feudalabsolutismus akkommodierende und saturierende deutsche Bürgertum, dem es ausreicht, durch Geld zu Genuß zu kommen, und das in dieser indolenten Haltung von einer auf

die Erhaltung ihrer Macht bedachten Feudalbürokratie bestärkt wird. Die auf die einleitende Parole folgenden Passus des Kantschen Aufsatzes zeigen das. Da wird von „Faulheit und Trägheit“ als den Ursachen gesprochen, „warum ein großer Teil der Menschen gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen“. In dieser Gegenüberstellung von Gegängelten und Vormündern wird deutlich, daß es auch hier der Sache nach um das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft geht, wobei die Teilhabe am Genuß durch Geld noch nicht das Aufrücken in die Herrschaft, will sagen die Selbständigkeit des Bewußtseins mit sich bringt, sondern mit politischer Knechtschaft, mit Unterwerfung unter das Diktat der Vormünder verbunden sein kann. „Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann“, bemerkt Kant bitter und führt weiter aus, daß es gerade die Vormünder sind, die den Menschen vom Denken abhalten wollen.

Der klassenkämpferische Unterton dieses Kantschen Aufsatzes ist nicht zu verkennen. Und wenn Kant dann auch einer Revolution ohne Reform der Denkungsart keine Aufhebung der Knechtschaft zutraut, so steckt doch in dieser Zurückhaltung nicht nur die Anpassung an die vom preußischen Staat geforderte submisseste Subordination, sondern ebenso auch das alte aufklärerisch-pädagogische Ziel, durch Erziehung zum Gebrauch der Verstandesmittel die Selbstbefreiung des Menschen einzuleiten. Leibniz’ demokratisches Bildungspathos, Lessings Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts wirken hier nach. Allerdings liegt die Problemstellung anders als bei Leibniz, der noch keine ausgebildete kapitalistische Produktionsweise vor sich hatte und also auch noch keinen ausgebildeten Bürgerstand.[45]

Kant sah sich bereits einer Versöhnung des deutschen Bürgers mit dem herrschenden obrigkeitlichen System gegenüber und mußte feststellen: „es ist so bequem, unmündig zu sein“. Andererseits hat auch Kant keine Illusionen mehr darüber, daß die Erziehung des Knechtes zur Selbständigkeit vom Herrn betrieben werden könnte; im Gegenteil, der Vergleich mit dem gegängelten Hausvieh, den Kant bissig zieht und der an Leibniz’ Formulierung von der natürlichen Knechtschaft, die nur zwischen Mensch und Vieh statthabe, anklingt, sagt deutlich genug, daß der Herr ein Interesse daran hat, den Knecht dumm zu halten. Die Positionen von Leibniz und Kant bezeichnen zwei Stufen in dem internen Entwicklungsgang der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland. Die

zweite Kantsche Stufe spiegelt schon die deutsche Entartung der bürgerlich-demokratischen Bewegung, während zur Leibniz-Zeit die Aufklärung noch eine einheitliche Tendenz in Frankreich, England und Deutschland mit lediglich unterschiedlich fortgeschrittenem Stand der Ausbildung bürgerlicher Gesellschaftsformen in den einzelnen Ländern darstellte. Der Abweg, den das deutsche Bürgertum von der großen auf die französische Revolution hindrängenden Aufklärungsbewegung ging, zeigt sich in der Revolutionsfeindlichkeit des Kantschen Aufklärungsbegriffs und in seiner Ausarbeitung einer doppelten Moral von sowohl politischer Gehorsamspflicht als auch wissenschaftlichem Recht zur Kritik (ein Ansatz, der an die taktische Lehre spätmittelalterlicher Häretiker von der doppelten Wahrheit und dann vor allem an lutherische Ethik anknüpfen kann, bei Kant aber in lutheranischer Tradition ganz und gar „staatsbejahend“ wird).

Die Grundtendenz ist jedoch bei Leibniz und Kant die gleiche. Sie richtet sich gegen eine Knechtung des Menschen durch den Menschen, gegen die Ausbeutung, zu der sich die herrschenden Klassen verschworen. Im Namen eines Rechtes, das vor jeder positiven Gesetzgebung liegt, hat der Mensch den Anspruch auf Fortschritt und Verbesserung seiner Lebensumstände: „Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Classis (wie sie sich unter den Holländern nennt) berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittels ihrer über das Volk zu führen und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein.“[46]

So geht ein gemeinsamer Zug durch die vorrevolutionäre Aufklärungsphilosophie, der auf die Aufhebung der Klassengesellschaft zielt und sich gegen die herrschende Schicht richtet. In der nachrevolutionären bürgerlichen Gesellschaft, in der sich das Bürgertum selbst als Herrenschicht über ausgebeuteten Knechten etabliert hatte, sind die Illusionen über die mögliche Basis der Befreiung des Menschen verschwunden. Hegel wendet die Umkehrung des Knechtes zur Selbständigkeit, die bei Leibniz und Kant real-gesellschaftlich gemeint

ist, in die reine Innerlichkeit. Nachdem sich gezeigt hat, daß die Selbständigkeit des Herrn in dessen Angewiesensein auf den Knecht zu Unselbständigkeit umschlägt, daß hingegen der Knecht in seinem Tun selbständig wird, weil er sich und den Herrn erhält – nach dieser Umkehrung in der Selbständigkeit des Bewußtseins also beschränkt sich die Befreiung des Knechtes auf die Feststellung dieses umgekehrten Verhältnisses, demzufolge der Knecht die Wahrheit des Herrn ist. „Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein. Dieses erscheint zwar zunächst außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird wohl auch die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteil dessen werden, was sie unmittelbar ist: sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren." Indem das knechtische Bewußtsein „in sich geht", wird es sich seiner Freiheit bewußt und setzt sich als frei; aber doch nicht als ganz und gar frei, weil es ja nicht anders denn als „in sich zurückgedrängtes Bewußtsein", das heißt aber in einer neuen Beschränkung, zu sich selbst kommt.

Diese Beschränkung besteht nun darin, daß das Bewußtsein seiner Selbständigkeit für den Knecht keine äußeren, spürbaren Folgen zeitigt. Er *weiß* wohl, daß der Herr nur durch ihn und seine Arbeit Herr ist, er *weiß*, daß sein Sein die „Wahrheit" des Herrn darstellt; aber dieses Wissen bringt ihn der Äquivalenz von Arbeit und Genuß um keinen Schritt näher, der Herr bleibt weiterhin derjenige, der genießt, was ihm die Arbeit des Knechtes beibringt. Zwar mag sich der Knecht gewiß sein, daß der Genuß des Herrn *sein Werk* ist, daß der Herr unselbständig auf ihn angewiesen ist; das Selbstbewußtsein des Knechtes jedoch, das ihn seiner Selbständigkeit inne werden läßt, hebt die Ausbeutung nicht auf. Der Knecht hat an der Macht nicht teil, es sei denn in jener negativen Weise des Bewußtseins, daß er sie lahmlegen könnte – lahmlegen jedoch dann auch zu seinem eigenen Schaden, solange er nicht nach den Funktionen der Macht selbst greift und sie übernimmt. Als Knecht bleibt er, bei aller Selbständigkeit des Bewußtseins, dem Herrn ausgeliefert. Was dieser ihm bietet, ist allenfalls eine „konzertierte Aktion", nicht aber „Mitbestimmung". Diese erst wäre die Anerkennung, welche, wie wir gesehen haben, in einer auf Herrschaftsstrukturen errichteten Gesellschaft grundsätzlich nicht zu verwirklichen ist.

Die konkreten Bedingungen einer freien, nicht mehr auf Herrschaftsstrukturen basierenden, also nicht mehr unterdrückenden Gesellschaft konnten zu Hegels Zeiten natürlich noch längst nicht geahnt werden. Konkret ausgesprochen wurden sie erst vierzig Jahre nach der *Phänomenologie des Geistes* von Marx und Engels. Für Hegel blieb es bereits „wahre Selbständigkeit" des knechtischen Bewußtseins, wenn es in sich gehen mochte – wenn auch in der Formulierung vom „in sich zurückgedrängten Bewußtsein" schon die Einsicht anklingt, daß die Gesellschaftsschranke, die die Unfreiheit des Knechtes ausmacht, in der Verinnerlichung der Freiheit als eines Momentes seines Selbstbewußtseins sich auf einer neuen Stufe bemerkbar macht. Ein Unterton von Zwang liegt in der Vokabel „zurückgedrängt" – im Verbum selbst wie auch im passivischen Partizip, das hier steht. Die Innerlichkeit, in die die Freiheit eines Christenmenschen sich zurückzieht, kann darum auch Hegels letztes Wort nicht sein. Der dialektische Prozeß des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft ist damit nicht abgeschlossen. Hegel steht an einer späteren Stelle des geschichtlichen Ablaufs der bürgerlichen Gesellschaft als Leibniz und Kant. Für diese mochte in der bevorstehenden Verwirklichung der *bürgerlichen* Freiheit schon das Reich der Freiheit *überhaupt* liegen. Diese hoffnungsvolle Erwartung spricht aus Kants Worten: „Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt aber in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung."[47] Hegel konnte sehen, daß die Entwicklung, die er als eine notwendige erkennen mußte, die Kantsche Hoffnung nicht erfüllte. Auch die kapitalistische Produktion bringt nur eine Reproduktion der Klassengesellschaft auf neuer Stufe und damit eine neue Form des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses. Die Freiheit, die der Knecht gewonnen, ist nur eine scheinbare, für das Bewußtsein eine innerliche. Hegel diagnostiziert den Zustand der Gesellschaft durchaus richtig. Er schließt nur damit den Gang noch nicht ab, denn die Weltgeschichte bleibt nicht auf der Stufe der kapitalistischen Ausbeutung stehen. In ihrem Schoße wird ein Neues, auf das Hegel schon hinweist.

e) Hegels Weiterführung des Ansatzes: das Problem der Arbeit

Hier, wo die Parallele zu Leibniz der Sache nach schließt, nimmt der Gang der Hegelschen Analyse zugleich eine andere Richtung. Von entwickelterer Stufe des Bewußtseins aus muß er die aufklärerische Idee

der Erziehung des Menschen zur Freiheit zurücknehmen, ohne daß er sie dabei negieren würde. Vielmehr muß noch eine weitere Vermittlung eingeschaltet werden, ehe der Mensch die Fesseln der Ausbeutung abstreifen kann, nämlich das Bewußtwerden der Arbeit als des Bildungsganges der Menschheit. Dieses Neue ist es, das die kommende Gesellschaft erst nach langen Wehen hervorbringen kann. Aber sie ist im Werden, und Hegel hat sie als Ziel fest im Auge: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortganges abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden *Welt* nach dem anderen auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.“[48]

Der Blitz aber kommt nicht aus heiterem Himmel. Lange schon hat sich Gewölk dunkel zusammengebraut, ehe er sich entlädt und einschlägt. Wie sich das Neue vorbereitet, kann naturgemäß erst gegen Ende des Alten sichtbar werden. So hat Hegel den geschichtlichen Vorsprung vor Leibniz, dem das Ende der bürgerlichen Welt im Dunkel liegen mußte, da er erst den Anfang vor sich sah. Wurde sie für ihn, als erst im Entstehen begriffen, doch als die *harmonia rerum* schlechthin vorgestellt, wie sollte er da schon ihre spezifischen Widersprüche, geschweige denn deren Überwindung sehen? Für Hegel hingegen lagen die Widersprüche schon klar zutage,[49] im Keim wurde schon der Ansatz zu ihrer Überwindung sichtbar. Hier entwickelt Hegel nun das Widerspiel von Herr und Knecht weiter, über den Leibnizschen Gedanken hinaus, und gibt ihm den Richtungsweiser in die Zukunft.

Was in der bürgerlichen Gesellschaft als Resultat sich herausbildete,

wird nun Triebkraft des Neuen: der Knecht versteht sich nicht länger mehr als unselbständig und als Anhängsel des Herrn, sondern wird sich seiner Selbständigkeit bewußt. Was er für den Herrn war, will er nun für sich selbst sein. „Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbständige, für sich seiende Bewußtsein ist ihr die Wahrheit, die jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des reinen Fürsichseins in der Tat an ihr selbst; denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren.“ Was ist es nun, das den Knecht aus der Knechtschaft zu lösen beginnt? Der Knecht hat begriffen, daß die Umwandlung der Materie ins Material, des Dings in den Gegenstand *sein* Werk ist. Der Widerstand der Sache gegen die Aneignung ist von ihm überwunden worden, er selbst – und nicht der Herr – ist durch das Tun mit der Realität vermittelt.[50] Er hat sich die Sache erarbeitet und damit die Freiheit gegenüber der Naturwelt gewonnen. In seinem Tun erscheint ihm die äußere Welt als eine Welt für ihn selbst. Sein Tun ist es, das ihn in Freiheit setzt.

Solches Tun war nun von je ein gesellschaftliches. Als solches bedurfte es der Regelung, Ordnung, um wirksam werden zu können, statt sich zu zerstreuen. Die Überwindung der Widerstände der Natur war also eine gemeinsame Arbeit, deren Gemeinsamkeit sich gerade im Herrn, als dem Leiter und Garanten des gesellschaftlichen Zusammenschlusses, manifestierte. Die Übermacht der äußeren Welt, die es zu bezwingen galt, mußte durch die Übermacht des Herrn gebrochen werden. War es die Furcht vor der äußeren Welt, die zum Zusammenschluß unter einem Herrn führte, so war es dann die Furcht vor dem Herrn, die diesen Zusammenschluß erhielt. Der Herr ist der Inbegriff der Überwindung des Dings; er negiert es, indem er es konsumiert. Dem Knechte aber bleibt es erhalten, weil er es nur produziert, nicht aber nach eigener Zuteilung konsumiert. Vielmehr teilt ihm der Herr zu, was zu seiner Erhaltung nötig ist.

Durch die Arbeit aber kommt nun der Knecht zu sich, denn in ihr entdeckt er seine Macht über das Ding. Er stellt dieses als Gegenstand vor sich hin und erlebt darin seine Arbeit, das heißt sein eigenes Tun, als vergegenständlicht; nicht mehr im Herrn, sondern im Produkt wird ihm das Wesen seines Seins gegenwärtig. „Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder

das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst."

Die Arbeit selbst übernimmt damit für den einzelnen Knecht die Funktion des Erziehungsprozesses. Nicht die Güte des Herrn noch seine schuldige Verpflichtung heben den Knecht über sich selbst hinaus. Allein sein eigenes Tun ist es, das der Herr um seiner selbst willen wollen und pflegen muß, in der der Knecht zu Selbständigkeit und Freiheit herangebildet wird. So befördert der Herr wider Willen die Freiheit des Knechtes. Er mag sie zu hemmen suchen, so viel und so lange er kann, einmal wird sie sich durchsetzen. So wird die Arbeit zum Bildungsvorgang, den Leibniz als Erziehung und Kant als Aufklärung nur unvollkommen fassen konnten. Sie vernichtet die Furcht des Menschen vor der Naturwelt, aber auch des Knechtes vor dem Herrn und setzt ihn so wahrhaft in Freiheit. Noch schlägt diese sich unvollkommen als *Eigensinn* nieder, weil der Knecht erst gegen den Herrn opponiert, aber noch nicht die Macht übernimmt.[51] Aber dieser Eigensinn ist die Vorstufe auf dem Wege zur Freiheit. „Im Herrn ist ihm (dem Knechte) das Fürsichsein ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eigenes für es, und es kommt zum Bewußtsein, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien."

Nun bleibt die Hegelsche Analyse unvollständig, weil sie sich auf die Bewußtseinsverhältnisse beschränkt, ohne sie auf die Produktionsverhältnisse zurückzuführen. In der „Jenenser Logik" hatte Hegel zwar schon einmal diesen Versuch unternommen, ohne allerdings über die Klassenschranken des bürgerlichen Bewußtseins hinaus vordringen zu können; innerhalb dieser Schranken jedoch kommt er zu weitreichenden Einsichten.[52] Vor allem ist es die Umwandlung des Produktionsprozesses zu einem maschinellen, der einerseits die Voraussetzung für die Befreiung des Knechtes schafft, andererseits aber auch durch immer weitere Arbeitsteilung dem einzelnen die Freiheit wieder verschleiert, ihn einer anonymen Macht ausliefert. Die zunehmende Komplikation der Produktionsmittel kompliziert den

Wirtschaftsprozeß ungeheuer und vergrößert die Abhängigkeit des Arbeiters von zufälligen äußeren Umständen. Sie vergrößert aber auch seine Macht gegenüber dem Herrn („Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will“), so daß schließlich die Widersprüche zwischen Herrschaft und Knechtschaft um so vielfältiger, spürbarer und explosiver werden. Die Schlüsselstellung nimmt schließlich der Kaufmannsstand ein, in dem eine neue Art Herrschaft Gestalt gewinnt. Wenn nämlich bei zunehmender Arbeitsteilung die Bedürfnisse nur noch über einen allgemeinen Markt des Kaufes und Verkaufes befriedigt werden können, so muß der Stand, der diesen Markt kontrolliert und in Händen hat, schließlich die Schlüsselgewalt des ökonomischen Lebens überhaupt besitzen. Die rein administrative Funktion der distributiven Organe wuchert so und wächst sich zu einer Herrschaftsstellung aus, deren sichtbarer Ausdruck das Geld als Inbegriff des Tausch- und Warenwertes ist.

Diese Richtung im Denken des jungen Hegel geht weit über die Leibnizschen Einsichten hinaus, für den Besitz als die ökonomische Form der Macht noch ein recht unkompliziertes Aussehen hatte. Zwar sieht Leibniz schon in den Besitzverhältnissen den Schlüssel zum gesellschaftlichen Sein: „Es gibt keinen noch so natürlichen Besitz, der nicht einen bürgerlichen Effekt hätte.“[53] Die Beziehung des Besitzes ist noch sehr einfach gedacht, allerdings auch vom Standpunkt der Leibnizschen Zeit aus utopisch vereinfacht (wie so oft mit Hinblick auf die von Ausbeutung befreite Gesellschaft): „Um so weniger soll der fleißige Mensch die Früchte seiner Arbeit entbehren.“[54] Hier stehen, wenigstens postulativ, Besitz und Arbeit gleichsam in unentfremdetem Verhältnis. Sie sind unvermittelt gedacht. Bei Hegel hingegen spielt die Vermittlung durch die Entstehung des Kapitalmarktes (durch die große Erfindung Geld, wie es in der „Jenenser Logik“ heißt) die entscheidende Rolle. Die Bedürfnisbefriedigung geschieht nun nicht mehr direkt, sondern nur auf dem Umwege über den Handelsstand, der in Geld und Ware denkt. Bei Leibniz hingegen gibt es, aus der vorbürgerlichen Utopie der unmittelbaren Äquivalenz von produktiver Leistung und Genuß, eine spontane Abneigung gegen den Kaufmannsstand, dessen Zwischengewinne allzu deutlich als ausbeuterisch zutage treten. So etwa schreibt er in der „Societas Philadelphica“, § 28: „Am ehesten kann der Staat die Kaufleute entbehren und den Gewinn, den diese haben, an sich ziehen und ihn beanspruchen für die ihm nützlichsten Diener, das heißt

für die um das allgemeine Wohl bemühte Sozietät.“ (Pol. Schr. II, S. 24) Dieser Ton wird in einem anderen Manuskript der gleichen Zeit noch schärfer gegen eine bloß distributive Funktion zugunsten der produktiven – wobei Leibniz durchaus sieht, daß nur eine Vergesellschaftung des Wirtschaftslebens den Widersprüchen der Geld- und Warenwirtschaft abhelfen kann: „Sonderlich aber wird verhindert das Monopolium der Kaufleute und Polypolium der Handwerksleute, welche sonderlich in Holland, allda der Kaufleute Maxim, die Handwerksleute stets in Armut und Arbeit zu unterhalten. Welches aber der Republik schädlich, denn an sich selbst die Handwerksleute auch Aristotelis Meinung nach die Favorabelsten sein sollen. Nam Mercatura transfert tantum, Manufactura gignit. Und warum sollen doch soviel Menschen zu so wenig anderer Nutzen arm und elend sein? Ist also der ganze Zweck der Sozietät, den Handwerksmann von seinem Elend zu erlösen. Der Bauer bedarf’s nicht, denn dem ist sein Brot gewiß, der Kaufmann hat’s übrig … Wiewohl auch die Sozietät den Bauer außer aller übrigen Sorge setzen kann, wenn sie ihm das Seinige allezeit um einen gewissen billigen Preis abnimmt, es sei wohlfeil oder teuer. Dadurch auch verhütet werden kann, daß in alle Ewigkeit natürlicherweise keine Teurung entstehe. Denn die Sozietät überall ein allgemein Kornhaus haben kann.“[55] Für Hegel, der nicht an eine vergesellschaftete oder geplante Wirtschaft denkt und durchaus die Unmöglichkeit des Direktverkehrs von Erzeuger und Konsument in einer komplizierten entwickelten arbeitsteiligen Produktionsweise sieht, wird der Handelsstand der notwendige Vermittler der einzelnen Bedürfnisse zum allgemeinen: „In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen* um – in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt.“[56] Der Handelsstand hat dann sein Wesen als „Geschäft des Tausches der vereinzelten Mittel gegeneinander vornehmlich durch das allgemeine Tauschmittel, das Geld, in welchem der abstrakte Wert aller Waren wirklich ist“ (§ 204).[57] Marx bemerkt dazu: „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie.“[58] Der Umschlag zur marxistischen Gesellschaftsanalyse wird hier greifbar nah. Damit stehen wir aber bereits an der Schwelle zur nächsten Stufe der

Bewußtseinsbildung, auf der bürgerliches ins revolutionär-proletarische Denken umschlägt. Hier müssen wir einhalten, um Hegels Weiterführung des Problems von Herr und Knecht, wie es für ihn und Leibniz gemeinsam stand, abschließend zu kennzeichnen.

Das entscheidend Neue, das Hegel bringt, ist die Entdeckung der Arbeit als des philosophischen Grundproblems. Damit hat er, wenn auch innerhalb einer idealistischen Gesamtposition, die die Arbeit nur als Arbeit des Bewußtseins ansichtig werden läßt, die umschlagende Wendung innerhalb des bürgerlichen Denkens vollzogen, von der her die Problemstellung der Aufhebung der Ausbeutung nun endlich konkretisiert werden konnte. Die Arbeit des Bewußtseins wird zum Bewußtsein der Arbeit. Dieses, zum Inhalt der Philosophie geworden, strebt nach Erlösung der Arbeit durch Aufhebung der Entfremdung. Als solche wird aber nun das Auseinandertreten des Arbeitsprozesses in die tätige, aktive Seite (Knecht) und die genießende, passive Seite (Herr) verständlich. Nur wo Produktion und Genuß sich wieder zusammenschließen, ist die Arbeit zu sich selbst gekommen. Das ist das Ziel und Ende des Geschichtsprozesses, in dem der Mensch seit seinem Eintritt in die Welt steht. Was nach Herstellung der „klassenlosen Gesellschaft" folgt, ist eine qualitativ neue Stufe der geschichtlichen Entwicklung, die mit der vorhergehenden nicht mehr verglichen werden kann.

Als Inhalt aller bisherigen Geschichte erweist sich nun die Selbstentfaltung der Arbeit. Die menschlichen Verhältnisse lassen sich als Produktionsverhältnisse begreifen. „Die Vermittlung der Befriedigung (scil. des Bedürfnisses) durch die Arbeit aller macht das allgemeine Vermögen aus."[59] Hier wird der Wohlstand als gesellschaftliches System der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung auf die Arbeit aller zurückgeführt. Die bürgerliche Gesellschaft stellt jedoch nicht die Verwirklichung dieser Idee dar; in ihr bleibt nach wie vor die Arbeit als Produktion von ihrer Realisierung als Ertrag getrennt. Der Wohlstand erscheint vereinzelt als solcher der Nutznießer und teilt sich nur vermittelt und gemindert auch den Erzeugern, den Arbeitern, mit – jederzeit widerrufbar und immer unter dem zustehenden Anteil an dem allgemeinen Vermögensstande bleibend. Das allgemeine Vermögen schlägt in der kapitalistischen Gesellschaft in ein besonderes um, dem die Allgemeinheit dienen muß. So bleiben in der bürgerlichen Gesellschaft je nach Teilhabe am allgemeinen Vermögen die

Klassenunterschiede erhalten, ja ihre Gegensätze spitzen sich weiter zu: „Die konkrete Teilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besonderen, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigentümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhang damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen sowie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den Unterschied der Stände … Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig existiert nur, insofern sie sich organisch besondert; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben und ihrer zueinander und zu ihrem Mittelpunkte.“[60] Diese Feststellung beschränkt sich in der Zeit der Restauration (die *Enzyklopädie* wurde 1817 geschrieben) auf sich selbst. Eine Entwicklung darüber hinaus wird nicht angedeutet, liegt auch nicht im Aufgabenbereich einer enzyklopädischen Bestandsaufnahme, die aufs Wirkliche ausgeht, nicht auf das erst noch unterirdisch umgehende Mögliche, nicht auf die Perspektiven, die sich in den Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft andeuten.

Die Aufhebung der Entfremdung und die Wiederherstellung der Einheit von Genuß und Produktion, von genußreicher Produktion und produktivem Genuß, vollzieht sich bei Hegel auf einer anderen Ebene, die einen utopischen Zustand symbolisch, paradigmatisch vorwegnimmt. Dort erscheint der „Geist“ als „Werkmeister“,[61] und als solcher ist er Künstler. Im Kunstwerk sind Produktion und Konsumtion wieder vereinigt, weil es kein „Konsumieren“ des Kunstwerks ohne produktive Aneignung gibt, weil es im Herstellen schon zugleich genossen wird. Allerdings hält sich diese Aufhebung der Entfremdung im Bereich der reinen Anschauung, die Kunst befriedigt kein Bedürfnis, das zur Subsistenzbasis des Lebens gehörte. Sie wird aber Symbol für das ferne Ziel. Die ungebrochene Einheit ihrer als einer genußvoll erarbeiteten Ganzheit stellt einer gebrochenen Zeit, einem unglücklichen Bewußtsein ein Ideal vor Augen. Die ästhetische Wirklichkeit als Herstellung des Menschlichen, als ideales Reich der Freiheit ist die verwunschene Utopie der deutschen Klassik, der humanistischen Tradition des deutschen Bürgertums. So ist bei Hegel zwar das Übersichhinausdrängen der Arbeit notiert, aber nicht zu Ende geführt. Sein Idealismus, die Umkehrung der

Realfiguren des Daseins zu Bewußtseinsgestalten, hindert ihn an der letzten Erfahrung der Arbeit als dem Mittel zur Selbstbefreiung des Menschen. Auf der Basis der bürgerlichen Gesellschaft kann Hegel den revolutionären Ausgang der *Phänomenologie* nicht zu Ende führen. Die Befreiung des Subjekts mündet für ihn ein in das „absolute Wissen“ und bleibt dort steril, das heißt nicht mehr gesellschaftliches Tun. Die Bewegung der *Phänomenologie des Geistes* krümmt sich zum Kreis und nicht zur Goetheschen Spirale, die als Bild wahrer, tendenzhaltiger, fortschrittlicher ist als das Hegelsche. „Darum ist im letzten sogar Goethes Geschichtserkenntnis tiefer und dialektischer als jene Hegels, wenn Goethe am 4. November 1823 zum Kanzler Müller zu äußern vermochte: ‚Es gibt kein Vergangenes, das man zurückersehnen dürfte, es gibt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet, und die echte Sehnsucht muß stets produktiv sein, ein neues Besseres zu erschaffen‘.“[62] Hier weist das bürgerliche Denken zukunftsträchtig über sich selbst hinaus. Bei Hegel kehrt es zu sich selbst zurück, nicht ohne allerdings die Anfänge seiner Selbstüberwindung schon gelegt zu haben, die nun nur des genialen Neuerers harren, der sie fruchtbar zu machen und fortzubilden weiß. Erst in der Folgezeit kann und wird die Hegelsche Entdeckung der Arbeit aufgenommen werden und gegen die Verewigung des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses gewendet. Die Arbeit des Bewußtseins, in der das Bewußtsein der Arbeit entsteht, hat ihre Stufen; und Hegel ist noch nicht die oberste.

IV. Fortführung und Erweiterung des gesellschaftskritischen Ansatzes bei Leibniz

Die Entwicklung des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses auf den verschiedenen Stufen der bürgerlichen Gesellschaft entspricht der allgemeinen ideologischen Situation der jeweiligen Epoche. Dabei hat sich gezeigt, daß die vorrevolutionäre bürgerliche Ideologie im Zuge der Vorbereitung der Revolution einen aufklärerisch-klassenkämpferischen Charakter besitzt, der gemäß den Bedingungen der entstehenden kapitalistischen Produktionsweise mit utopischen Elementen untermischt sein muß. Denn die kapitalistische Basis erlaubt faktisch noch nicht, die Widersprüche von Herr und Knecht aufzuheben; sie muß vielmehr die Knechtschaft in einer neuen Form, als Ausbeutung des Lohnarbeiters,

befestigen. Die Anfänge der kapitalistischen Strukturbildung, die vom Kampf gegen die feudalistische Unterdrückung erfüllt sind, können jedoch den Befreiungskampf der Bürgerklasse zugleich als den Befreiungskampf des Menschen überhaupt interpretieren lassen. Die vorrevolutionäre Aufklärungsideologie formuliert darum die Parolen ihres Klassenkampfes derart, daß sie über die nächstfolgende Stufe, die bürgerliche Gesellschaft, hinaustragen und ein utopisches Endziel ins Auge fassen. Die drei revolutionären Grundworte des bürgerlichen Klassenkampfes, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, stehen kontradiktorisch zur bürgerlichen Gesellschaft; diese konstituiert die Ungleichheit des Besitzes und damit der politischen Macht; die Unfreiheit der Daseinsgestaltung, die aus der Abhängigkeit des Lohnarbeiters resultiert; und die Antithese zur Brüderlichkeit in Konkurrenzkampf und Ausbeutung.[63] Von den drei Grundworten der Revolution ist aber die Gleichheit das grundlegendste. Sie meint nämlich die Abschaffung der Klassenunterschiede, woraus Freiheit und Brüderlichkeit eo ipso folgen. So ist die Gleichheit (in einem mit der Brüderlichkeit) auch das leitende Prinzip der frühbürgerlichen Ideologie. Und von daher reicht sie über die Herstellung der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Erfüllung nicht bringen kann, hinaus. Ist auch Gleichheit zunächst als die des Bürgers gegenüber dem Adel gedacht, so läßt die Parole sich doch auf jeden unterdrückten und ausgebeuteten Stand anwenden. Sie ist allgemeiner Topos des Klassenkampfes. Der merkwürdige Kommunismus der *Utopia* des Thomas Morus wird aus dieser Quelle gespeist und kann darum über die englische Bürgerzeit (die von ihm eingeleitet und weithin konzipiert wird) weit hinausreichen, ja den Gattungsbegriff für vorauseilendes, noch irreales Denken überhaupt abgeben. Wie Gleichheit und Brüderlichkeit am Anfang jeder Befreiungsideologie stehen, zeigten schon die Stoa und, profilierter und folgenreicher, das Christentum. So auch am Anfang der bürgerlichen Neuzeit, von wo der Weg zu Leibniz und Hegel weitergeht.[64]

In dieser Entwicklung nimmt Leibniz einen hervorragenden Platz ein. Bei ihm ist die naturrechtliche Tendenz voll utopischer Elemente, die konkrete Züge der klassenlosen Gesellschaft auf unreifer Bewußtseinsstufe antizipieren. Hauptstücke des Rechts sind ihm: „das positive Recht, die Billigkeit, die Rechtschaffenheit, welche in den Vorschriften enthalten sind: *niemandem schaden, jedem das Seine zuerteilen, ehrenhaft leben.*“[65] Schon die Verschränkung moralischer

Haltung *(probitas)* mit gesetztem Recht *(ius strictum)* nimmt eine in der Klassengesellschaft nie zu verwirklichende Einheit von Ethik und Rechtssystem vorweg. In der Klassengesellschaft müssen Moral und Recht notwendigerweise in Widerspruch stehen. Unterhalb der als Ausdruck der Klassenherrschaft erscheinenden Formen des Rechts und des sogenanntem „hohen Ethos“ gibt es allerdings einfachere, „natürliche“ Tugenden, die als grundsätzliche Verhaltensregeln jeder Art gesellschaftlichen Zusammenlebens alle Überbauten überdauern und ihrem Wesen nach jedem aus einer Klassenvorherrschaft abgeleiteten Ideal, beziehungsweise System der Ideale, widersprechen.[66] Die *probitas* und das *honeste vivere* haben eine solche einfache Sittlichkeit im Sinne, die den Konflikten der Klassengesellschaft das Ideal einer konfliktlosen Gesellschaft entgegensetzt. In einer solchen, die die klassenlose wäre, ist dann auch der Gegensatz von Moral und Recht aufgehoben. Eine klassenlose Gesellschaft kennt kein „unmoralisches Recht“.[67]

Leibniz ist dieser Aspekt nicht fremd. Ja, er sieht ihn im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung näher rücken, wenn auch sein ausgeprägter politischer Realismus ihm sagt, daß zu seiner Zeit mit einem solchen Ergebnis noch nicht zu rechnen sei. Eines der am weitesten reichenden gesellschaftstheoretischen Manuskripte aus dem Leibniznachlaß legt davon Zeugnis ab. Dieses Manuskript setzt die axiomatische Klausel voran, daß jedem das Seine zuerteilt werden müsse: „Gerechtigkeit ist der dauernde und anhaltende Wille, jedem das Seine zuzuteilen; das Seine aber ist das, was in seinem Besitz zu sein richtig ist.“[68] Das wird nun, zur Abgrenzung gegen jede individualistisch-räuberische Interpretation, sogleich präzisiert: „Es scheint, daß das *richtig ist*, was in Summa das beste ist, wenn wir das allgemeine Wohl betrachten.“[69] Indem Leibniz nun streng definitorisch weiterverfährt, gelangt er zu wichtigsten Bestimmungen des allgemeinen Wohls. Gut ist das, was zur Hebung der allgemeinen Lebensumstände beiträgt, schlecht ist, was dem schadet. „Daher soll die Sache (res) oder das, was uns nutzt oder schadet, so unter den Menschen verteilt werden, daß daraus in Summe die höchstmögliche Vollkommenheit der ganzen Gesellschaft entstehe, was, wie es jetzt um die menschlichen Angelegenheiten steht, erhofft werden kann.“[70] Das Ziel der Perfektion der Gesellschaft ist mithin ein utopisches: Leibniz meint, die Gesellschaft sei so weit fortgeschritten, daß darin die höchstmögliche Vollkommenheit verwirklicht werden kann. Insofern ist sein Bewußtsein durch die

Aufbruchstimmung einer zum Umsturz der bestehenden schlechten Verhältnisse drängenden Klasse geprägt. Er greift den realen Möglichkeiten voraus, allerdings im Rahmen einer Perspektive, die die nächsten zweihundert Jahre umfaßt. Einhundertfünfzig Jahre nach Leibniz kann Marx schon mit größerem Wirklichkeitsgehalt eine Ordnung der Eigentumsverhältnisse entwickeln, die ausschließlich am allgemeinen Wohl und an der höchstmöglichen Vollkommenheit der Gesellschaft orientiert ist. In mancher Hinsicht überspringt Leibniz die kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse und konzipiert, ausgehend von der Auflösung der Feudalgesellschaft, sogleich eine entwickeltere Stufe der Gesellschaft. Zwar werden wir Einschränkungen kennenlernen, die er machen muß. Seine Grundtendenz geht jedoch zweifellos dahin, die vollkommene Gesellschaft als real möglich anzusehen. Der vernunftgemäße Einsatz des Menschen für dieses Ziel muß noch hinzukommen, um die erstrebte Perfektion zu erreichen; aber als solche ist sie intentional gesetzt, und zwar von Natur aus gesetzt als das selbstverständlichste aller Geschäfte, zum Optimaleffekt zu streben. Um diesen aber als seiend zu setzen (wenn auch nur potentiell, nicht aktuell), genügt es, ihn als logisch möglich aufzuweisen: „Sofern wir nach ewigen Dingen fragen, ob sie seien, fragen wir nicht danach, ob sie Existenz haben, sondern ob sie ein Wesen haben, das heißt nicht, ob sie sind, sondern ob sie möglich sind, oder eine wahre Idee oder Realdefinition besitzen.“[71] Die logische Möglichkeit eines ewig und natürlich Gültigen rechtfertigt dessen Setzung. Auf diese Weise können wir allgemeine Zielideen haben, die wir aus der Natur als dem Ewigen selbst ableiten. Eine solche Zielidee ist der gesellschaftliche Optimaleffekt.

Nun ist Leibniz nicht so einfältig anzunehmen, es sei ein vollkommen Gutes ohne gegebenenfalls individuell beschränkende, das heißt nachteilig fühlbar werdende Wirkungen möglich. Diese Nebenwirkungen sollen nur auf ein Minimum beschränkt werden. Er kalkuliert das Schlechte ein, aber nur als Teilmoment des Ganzen, in dem es tunlichst aufgehoben wird. „Diese höchste Vollkommenheit wird erreicht, wenn das Gute, das erreicht werden kann, und das Schlechte, das nicht vermieden werden kann, so verteilt werden, daß man jedem das zukommen läßt, was ihm am meisten nützt und am wenigsten schadet.“[72] Damit konkretisiert sich nun das *suum cuique.* Keineswegs ist es nivellierend gemeint, jedem das Gleiche zu gewähren. Vielmehr soll dialektisch die Gesamtheit der Umstände berücksichtigt werden, so daß

daraus jedem das individuell Beste (als die Teilform des übergreifenden allgemeinen Besten) erwächst.

Daraus ergibt sich nun allerdings eine Schwierigkeit. Der Tüchtigste wird naturgemäß auch die wichtigste Funktion im Staate ausüben sollen und müssen. Tüchtigkeit führt also gradweise zur Vermehrung der Macht. Diese aber kann Leibniz – und hierin ist er ein Kind seiner beginnenden kapitalistischen Epoche, hierin ist er an deren Begriffs- und Vorstellungswelt gebunden – sich nicht in der Ausübung einer jederzeit kontrollierbaren und aufhebbaren Funktion, sondern nur als *Reichtum* vorstellen. Die Gleichung „größere Tüchtigkeit = größerer Reichtum" bleibt nun aber nicht widerspruchslos. Denn der größere Reichtum beschränkt die Entfaltung der Tüchtigkeit der Ärmeren, insofern er ja erst wieder die Voraussetzung dafür schafft, daß die Tüchtigkeit sich entfalten kann. Ja, Reichtum selbst nimmt dem Besitzenden den Zwang zur dauernden Bewährung seiner Tüchtigkeit ab. Ein endloser Akkumulationsprozeß des Kapitals setzt ein, der die wirtschaftlich Schwächeren vom Zugang zur Bewährung ihrer Tüchtigkeit gerade ausschließt; das sieht Leibniz durchaus: „Daher kommt es, daß oft dem Besitzenden dazugegeben werden muß und es leichter ist, daß der Reiche sich das größte Vermögen schafft, als daß der Arme reich werde."[73] In diesen Worten liegt eine klare Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und die Entlarvung ihres Trugbildes von Gleichheit und Freiheit.

Gegen diesen unaufhebbaren Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft setzt Leibniz nun ein utopisches Bild, das seine Vorstellung von der vollkommenen Gesellschaft wiedergibt. „Wenn die Menschen schon genug Weisheit und Liebe hätten, und die Staaten so geordnet werden könnten wie gewisse Religionsgemeinschaften, daß nämlich alle an der Macht und an der Sorge für den Staat teilhätten, den einzelnen aber das Maß der Arbeit gleich dem des Lohnes und der Bedürfnisse (Begierden) gegeben würde, brauchte nichts anderes in der Rechtswissenschaft betrachtet zu werden als die Verteilung, das heißt, daß jedem jene Arbeiten zugeteilt werden, in denen er mit der mindesten Mühe die größten Dinge leistet, und daß er jeweils durch Belohnungen angetrieben werde, durch die ihm am meisten gedient werden kann."[74] Das ist absolut revolutionär. Hier wird eine „gerechte Arbeitsteilung" in einer klassenlosen Gesellschaft konzipiert, die nach dem Grundsatz „Jeder nach seinen Fähigkeiten – jedem nach seinen Bedürfnissen"

aufgebaut ist. Der maximale Effekt bei minimalem Verschleiß ist dabei mit eingerechnet. Voraussetzung dafür ist die Abschaffung des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses, in dem *fructus ac labores* nicht pariter in Einklang stehen und nicht jeder an der politischen Macht und Verantwortung im Staate teilhat. Hier erweist sich Leibniz zugleich als Gesellschaftskritiker und -utopiker größten Formats. Er kritisiert treffend die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft noch vor deren Reifezustand und entwirft das Gegenbild einer kommunistischen Gesellschaft. Das hier herangezogene Manuskript stellt einen Höhepunkt seines gesellschaftsphilosophischen Denkens dar. Selten nur erreicht er auf diesem Gebiet die Reife und Tiefe der Einsichten wie in diesem Entwurf, den wir darum als eines der wertvollsten Zeugnisse seines politischen Denkens bewerten müssen.

Leibniz nimmt seine eigene Utopie nicht unkritisch auf. Zwar sieht er die objektiven Grenzen, die in der Notwendigkeit des kapitalistischen Stadiums vor Eintritt in die kommunistische Befreiung liegen, nicht in vollem Umfange, wenn er sie auch (positiv gewendet als das „kleine Übel“) notiert. Wohl aber charakterisiert er die subjektiven Momente, die hemmend auftreten, und rechnet mit ihnen. „Weil aber solches ohne die größte Wendung der Dinge nicht erhofft werden kann, und die Menschen, wie sie jetzt sind, sogleich in Trägheit erstarren würden, wenn sie, außer Notwendigkeit gesetzt, die öffentliche Sorge auf sich nehmen sollten, daher also wird jedem von denen etwas durch den Staat oder das Schicksal oder die Vorfahren zugeteilt, bei denen die Anlage zu privatem Fleiße erhalten geblieben ist. Und damit sie nicht dauernd flukturieren, ist verordnet, daß hier nicht weiter über Verdienste verhandelt werde, sondern über Besitz und Besitzgründe.“[75] So ist die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft nur ein Zustand, der als Vor- und Übergangsstadium aufgefaßt werden muß. Er enthält nicht die vollkommene Ordnung, sondern nur eine solche, die an deren Stelle tritt, solange der Vollkommenheit noch die Reife der Bedingungen fehlt. Was Tugend und Verdienst des einzelnen angeht, so heißt es weiter, so möge man sie für gleich ansehen – die bürgerliche *Rechtsordnung* wird von dieser *ethischen* Frage nicht betroffen. Hier deutet Leibniz aber, sehr vorsichtig, die Möglichkeit eines Umsturzes an: „Wenn wir nicht lieber die göttlichen Entscheidungen aufheben und bei Umstürzung der Dinge vom Ausgang eines zukünftigen Krieges den Spruch der Vorsehung eher erwarten wollen, als den Vorurteilen der Gegenwart zu folgen. Daß

nämlich das menschliche Geschlecht freiwillig Gesetze einer gewissen Vereinigung heischt und durch Aufhebungsurteil alle seine Habe preisgibt, darf nicht gehofft werden."[76] Der Tenor dieses zurückhaltenden Satzes läßt durchklingen, daß Leibniz einem solchen Umsturze, der zu einem gewissen Kommunismus *(communio quaedam)* durch Aufhebung des Besitzes führen würde, nicht abhold gewesen wäre.

Hier liegt uns nun auf der Jugendstufe des bürgerlichen Denkens ein Zeugnis vor, das weit über die Zeit des Bürgertums hinaus denkt und plant. Das *suum cuique* ist nicht der einzige vorweisende Gedanke in der Leibnizschen Gesellschaftsphilosophie. Wir haben schon seine zweite Grundvorstellung des Naturrechts erwähnt, die sich in einer negativen und einer positiven Formulierung fassen läßt: niemandem schaden, allen nutzen (resp. dienlich, hilfreich sein).[77] Es ist nun unschwer zu sehen, welcher Grundkonzeption diese Axiomatik entstammt: *die Solidarität der Menschen untereinander* ist die moralisch-rechtliche Erscheinungsform der Befreiung des Menschen. So wendet Leibniz sich gegen die Hobbessche Theorie, die das kapitalistische *homo homini lupus* lehrt. Solidarität ist ihm entscheidender als Konflikt, wenn auch vorerst nur als Zielvorstellung: „Über die bürgerlichen Angelegenheiten und die Grundsätze des Gerechten hat er (scil. Hobbes) viel Hervorragendes, aber nicht Ausreichendes gesagt. Ich räume ein, daß die Menschen gegenseitig durch Furcht und Notwendigkeit zur Pflege der Gesellschaft und zur Herstellung der Macht der Gesellschaft gezwungen werden; aber außer der Furcht kommt die Liebe, außer der Meidung des Unglücks der Reiz des Glücks hinzu, der besonders bei gegenseitiger Hilfeleistung feststeht."[78] Die christliche, in ihrem Sozialrevolutionären Sinne aufgefaßte Gemeinschaft ist ihm Vorbegriff dieser Vollkommenheit der Gesellschaft. Sie schließt darum das Manuskript über die „natürlichen Gesellschaften", von dessen Interpretation wir hier ausgegangen waren, als utopischer Horizont ab: „Die sechste natürliche Gemeinschaft ist die Kirche Gottes, welche auch wohl ohne Offenbarung unter den Menschen bestehen und durch Fromme und Heilige hätte erhalten und fortgepflanzt werden können. Ihr Absehen ist die ewige Glückseligkeit …" (Pol. Schr. II, S. 139f.) Daß die Offenbarung, also die Voraussetzung der christlichen Religion, nicht zur *conditio sine qua non* der Kirche Gottes erhoben, sondern nur als „hinzukommend", mithin akzidentiell behandelt wird, weist schon auf den säkularisierten, weltlichen Sinn dieser Gemeinschaft hin. Ihr Endzweck als die ewige Glückseligkeit macht schließlich ganz

deutlich, worauf die hier religiös-utopisch ausgesprochene Vorstellung hinausläuft: nämlich wiederum auf das Optimum der gesamtmenschlichen Daseinsverhältnisse. Dahinter steht aber, wie wir gesehen haben, das begrifflich scharfe, reale Bild der solidarischen und kommunistisch organisierten Gesellschaftsordnung, die erst in ferner Zukunft sich verwirklichen mag (und die darum von Leibniz unter dem geläufigen Bild der „gemeinschafft der heiligen“ symbolisch begriffen werden kann).

Bei aller realpolitischen Selbstbeschränkung[79] läßt Leibniz so ein Motiv anklingen, das in der Reife der Formulierungen des Manuskriptes „De iure et iustitia“ eine aufklärerisch-utopische Tradition in Deutschland begründet. Dieses Motiv mußte im Laufe der bürgerlichen Entwicklung vergessen gehen; es konnte erst an deren Ende und Umschlag, nun dialektisch vermittelt mit allem ökonomischen Wissen und fundiert durch die Reife der Bedingungen, wieder aufgenommen werden. Marx kannte natürlich diese Leibnizsche Vorstufe nicht, aber er knüpfte sachlich genau an ihr an. So begegnen sich die geschichtsträchtigen Ideen über Jahrhunderte.

Mit den drei Grundsätzen einer naturrechtlichen Behandlung des Gesellschaftslebens – *neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere* – hat Leibniz eine fortschrittlich-bürgerliche Ideologie in Deutschland aufgenommen und demokratisch-utopisch weiterentwickelt, die bei der Rückständigkeit der ökonomischen Verhältnisse in Deutschland nicht auf fruchtbaren Boden fallen konnte. So gingen seine Anregungen, wie die des frühen Aufklärungsmaterialismus überhaupt, dem allgemeinen Bewußtsein verloren. Der Befreiungskampf des deutschen Bürgertums ging den kulturpolitischen, nicht den staatspolitischen Weg.[80] Durch die Isolierung der kulturpolitischen Forderung nach der Erziehung des Menschengeschlechtes, gar nach Befreiung des Menschen durch ästhetische Erziehung, wurde eine sich anbahnende revolutionäre Entwicklung, wie sie in Frankreich und England zum Durchbruch kam, frühzeitig erstickt. Darum konnte auch der Leibnizsche utopische Ansatz vergessen gehen, um erst heute wieder in seiner Aktualität ins Bewußtsein zu treten. Die deutsche Philosophie schlug eine andere Richtung ein, als sie der am französischen Denken geschulte, weltläufige Leibniz vorgezeichnet hatte; sie verlor zunehmend den Kontakt mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, mehr und mehr rückte der „Geist“ und damit eine idealistische Verkehrung der

Wirklichkeit in den Mittelpunkt. „In Deutschland ist das Spießbürgertum Frucht einer gescheiterten Revolution, einer unterbrochenen, zurückgedrängten Entwicklung, und hat seinen eigentümlichen, abnorm ausgebildeten Charakter der Feigheit, Borniertheit, Hilflosigkeit und Unfähigkeit zu jeder Initiative erhalten durch den Dreißigjährigen Krieg und die ihm folgende Zeit – wo grad fast alle andren großen Völker sich rasch emporschwangen. Dieser Charakter ist ihm geblieben, auch als die historische Bewegung Deutschland wieder ergriff.“[81] So Engels, der damit den Grund anzeigt, warum die kühne Konzeption einer klassenlosen Gesellschaft, die Leibniz hier entwirft, folgenlos als sorgfältig vor den Augen der Öffentlichkeit gehütetes Manuskript in seiner Truhe verschlossen blieb, statt eine bewußtseinsbildende Wirkung ausüben zu können.

Es ist aufschlußreich, daß Engels von der deutschen Geschichte als einer „zurückgedrängten Entwicklung“ spricht und damit das gleiche Wort gebraucht, mit dem Hegel die Verinnerlichung des Knechtes und damit seine Umkehrung zu wahrer Selbständigkeit als „zurückgedrängtes Bewußtsein“ charakterisiert hatte. Der Sachverhalt ist in der Tat der gleiche: insofern die politisch-gesellschaftliche Emanzipation der Bürgerklasse zurückgedrängt wurde, sahen sich deren Ideologen darauf verwiesen, Freiheit künftig *in sich* statt in der Gesellschaft zu suchen; der Subjektivismus des deutschen Idealismus nahm von da seinen Ausgang. Auch dem Hegelschen Knechte kann sich das Bewußtsein seiner Selbständigkeit nicht durch Teilhabe an der Herrschaft manifestieren; es muß die Einsicht in die Abhängigkeit des Herrn vom Knechte die Eroberung der Herrschaft durch den Knecht ersetzen, auch hier ein bloßes Wissen um die Verhältnisse an die Stelle der Veränderung der Verhältnisse treten. Wenn Hegel auch im Fortgang noch den *Eigensinn* des Knechtes entwickelt, so bleibt er doch durch seinen eigenen Ansatz gefangen: nicht die Verhältnisse ändern sich, sondern nur das Bewußtsein.

Der Hegel aus der Zeit der *Phänomenologie des Geistes* hatte allerdings stipuliert: Ist erst das Bewußtsein revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht stand.[82] Doch dieser aus dem Geiste der französischen Revolution geborene Impetus hält seinerseits nicht vor – und der preußische Professor legt sich stärker auf die bestehende Wirklichkeit als auf das revolutionäre Bewußtsein fest. Allerdings ist auch für Hegel das System individueller, miteinander kämpfender und nach Unterwerfung

des anderen strebender Egoismen, als welches sich die bürgerliche Gesellschaft darstellt, keineswegs eine optimale Gesellschaftsform. Herrschaft-und-Knechtschaft ist in ihr als das Verhältnis besonderer, gegeneinander gerichteter und nur auf eine Befriedigung ihrer selbst bedachter Interessen instituiert. Für dieses Chaos der Rivalitäten, in dem der Mensch tatsächlich ein Wolf für seinen Mitmenschen ist und ein *bellum omnium contra omnes* herrscht, hat Hegel nur verachtungsvolle Worte übrig: „Die Besonderheit für sich, einerseits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substantiellen Begriff; andererseits als unendlich erregt, und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür, sowie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des notwendigen, wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinsamen physischen und sittlichen Verderbens dar.“[83] Für die Besonderheit, also den isolierten einzelnen, ist die persönliche Bedürfnisbefriedigung erstes und letztes Ziel; der Mensch strebt legitimerweise nach Überwindung des Mangels, also nach ungehemmtem Genuß. Bleibt die Vorsorge, wie künftigem Mangel zu begegnen sei, dem einzelnen überlassen, so folgt daraus logisch das Privateigentum, verbunden mit dem Drange, es „krisenfest“ zu machen, mithin zu mehren und zu festigen, dergestalt, daß es sich selbst reproduziert. Anders als für Leibniz, der das Privateigentum nur temporär und subsidiär für eine noch nicht bestehende rationale Produktions- und Gütergemeinschaft gelten läßt, hat es für Hegel einen essentiellen Charakter: Freiheit und Menschsein hängen für ihn am Privateigentum, es ist zu einer anthropologischen Kategorie hochstilisiert und bezeichnet für Hegel die Bedingung der Persönlichkeit: „Daß Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den *Besitz* aus, sowie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des *Eigentums* aus.

Eigentum zu haben, erscheint in Rücksicht auf das Bedürfnis, indem dieses zum Ersten gemacht wird, als Mittel; die wahrhafte Stellung ist

aber, daß vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigentum als das erste *Dasein* derselben, wesentlicher Zweck für sich ist.

Da mir im Eigentum mein Wille als persönlicher, somit als Wille des einzelnen objektiv wird, so erhält es den Charakter von *Privateigentum.“*[84]

Wenn Hegel im Abschnitt über die Besitznahme zu § 55 anmerkt: „Mechanische Kräfte, Waffen, Instrumente erweitern den Bereich meiner Gewalt“,[85] so markiert er den Übergang vom Privateigentum zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft; denn Waffen können allemal keine Anerkennung, sondern nur Unterwerfung erzwingen. Das Grundprinzip der Leibnizschen Rechtsauffassung – *neminem laedere –*, dessen strenge Erfüllung jegliche Knechtschaft ausschließen würde, gilt für Hegel nicht. Vielmehr ist es der Drang der sich im Privateigentum vergegenständlichenden Besonderheit, dem anderen zu schaden, um sich selbst zu behaupten. Die über freier und rücksichtsloser Konkurrenz errichtete Wirtschaftsordnung wird bei Hegel als Rechtsprinzip abgebildet. Solidarität ist kein wirklicher Inhalt dieser Gesellschaft, Leibniz’ Einwand gegen Hobbes gilt nicht mehr. Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse haben sich inzwischen ausgebildet. Unter ihnen kann Hegel sich eine Gesellschaftsstruktur nicht mehr vorstellen, die vom „omnes adiuvare“ als Grundsatz bestimmt würde; die Ganzheit erscheint ihm vielmehr – durchaus im Sinne einer liberalistischen nationalökonomischen Doktrin – als Ergebnis des Zusammen- und vor allem des Gegeneinanderwirkens der einzelnen Egoismen, die sich zum Wohle, besser sollte man wohl sagen: zum Funktionieren, des Ganzen sozusagen wider Willen vereinigen. „In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um* – in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt.“[86] Es wäre also gleichsam von selbst und ohne Zutun des Einzelnen eine Art prästabilierter Harmonie der gesellschaftlichen Interessen hergestellt – eine Auffassung, die natürlich nur als Affirmation und Apologie der bürgerlichen Ordnung verstanden werden kann.

Die bürgerliche Gesellschaft ist indessen auch nach der Einsicht Hegels nicht geeignet und in der Lage, die Entzweiung der menschlichen

Gemeinschaft in Herrschaft und Knechtschaft aufzuheben. Was bei Leibniz als Idee einer *communio* erscheint, kommt bei Hegel nicht einmal als Perspektive in den Blick. Vielmehr setzt sich das Einzelinteresse des Bürgers als Allgemeinheit, das Besondere maßt sich an, für das Allgemeine zu stehen und zu handeln, eine neue Herrschaftsstruktur (anstelle der alten feudalistischen), die sich von der Ausbeutung des Lohnarbeiters bis zur Manipulation des Konsumenten immer weiter verfeinert und verschleiert, legt sich über die Gesellschaft. Herrschaft und Knechtschaft bleiben erhalten, die Klassenstruktur erscheint als logische Folge der Natur menschlichen Zusammenlebens. „Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über, und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit. Diese Einheit, die wegen der Selbständigkeit beider Prinzipien auf diesem Standpunkte der Entzweiung nicht die sittliche Identität, ist eben damit nicht als *Freiheit*, sondern als *Notwendigkeit*, daß das *Besondere* sich zur *Form der Allgemeinheit* erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe.“[87] Von Freiheit kann also nicht gesprochen werden. Die *Rechtsphilosophie* petrifiziert das Bestehende.

Hegel ist jedoch realistisch genug, daß er in der bürgerlichen Gesellschaft deren Widersprüche nicht aufgehoben denkt. Sie treten vielmehr auf der Ebene immer weitergehender Besonderung in Produktion und Konsumtion nur um so deutlicher zutage. Das auf Überfluß gerichtete System der Produktionsverhältnisse bringt als seine Kehrseite größere Unfreiheit und wachsendes Elend mit sich („es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, das heißt an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“[88]) – kurz, es erzeugt eine Entmenschlichung des Menschen in der Unterwerfung unter stipulierte Bedürfnisse. „Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche, sowie der Unterschied zwischen natürlichem und gebildetem Bedürfnisse, keine Grenzen hat, – der *Luxus* – ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not.“[89] Damit wird aber eine immanente Sprengkraft in die bürgerliche Gesellschaft hineingetragen, die sich nicht allein durch den Fortschritt im *Bewußtsein* der Freiheit, sondern nur durch reale Abschaffung der

Herrschaftsverhältnisse manifestieren kann. Die bürgerliche Gesellschaft wird über sich hinausgetrieben,[90] und der Ausweg der Kolonisation und des expansiven Exports, auf den Hegel verfällt, um von einem Umsturz abzulenken, ist natürlich nur ein temporäres Hilfsmittel und erzeugt neue Widersprüche. Um sich als System besonderer Bedürfnisse, welche sich allgemein setzen dürfen, erhalten zu können, braucht es darum obrigkeitlicher Repressionsmittel. Der Aufbau der bürgerlichen Gesellschaft hat die *Polizei* als Ordnung stiftende Gewalt nötig. „Die bürgerliche Gesellschaft enthält drei Momente:

A. Die Vermittlung des *Bedürfnisses* und die Befriedigung des *einzelnen* durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse *aller Übrigen – das System der Bedürfnisse.*

B. Die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der *Freiheit*, der Schutz des Eigentums durch die *Rechtspflege.*

C. Die Vorsorge gegen die in jenem System zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines *Gemeinsamen*, durch die *Polizei* und *Korporation.*“[91]

Hier hat Hegel sich am weitesten von der Ausgangsposition der *Phänomenologie* entfernt. Die Wirklichkeit soll nun mit nackter Gewalt instand gesetzt werden, der Revolutionierung des Bewußtseins standhalten zu können. Die Polizei erscheint gar als die „immanente Sittlichkeit“ des Systems.[92]

Man muß bei der Beurteilung der *Rechtsphilosophie* allerdings beachten, daß die auf positive, geltende Rechtsordnungen bezogenen Reflexionen aus ihrer Sache heraus zu einer affirmativen Beschreibung bestehender Verhältnisse gedrängt werden. Auch die von stärkerem Willen zur Veränderung durchzogenen Leibnizschen Entwürfe rekurrieren immer wieder auf geltendes Recht und entziehen sich nicht seinem normativen Anspruch, wenn auch Leibniz, gemäß seiner Offenheit für Mögliches und Zukünftiges, die Veränderbarkeit gesetzten Rechts in seine Erwägungen mit einbezieht, während Hegel in der *Rechtsphilosophie* am ausdrücklichsten sich auf den Boden der gesellschaftlichen Positivität stellt.

Noch einmal zeigt sich hierin die historische Differenz zwischen vorrevolutionärer und nachrevolutionärer Philosophie. Bei Leibniz ist der Impuls, anstelle der bestehenden unvollkommenen eine bessere Gesellschaftsordnung zu setzen, vorherrschend und führt zum Entwurf utopischer Strukturen, die die Aufhebung der Klassengesellschaft, die

Aufhebung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft intendieren. Bei Hegel überwiegt, wenn auch mit durchaus kritischem Akzent, die Bestandsaufnahme des Bestehenden und die geschichtsphilosophische Absicht, dessen immanente Gesetzlichkeit zu erkennen und herauszuarbeiten. Die bürgerliche Gesellschaft hat sich nun konsolidiert, ihr Umsturz wird nicht ins Auge gefaßt. Die revolutionären Traditionen der Aufklärung, in Deutschland nur schwach genug aufgenommen, laufen in der *Phänomenologie des Geistes* aus, auch dort schon in eine bloße Bewußtseinshaltung verkehrt. Von da ab wird die klassische deutsche Philosophie affirmativ; erst in ihrer Negation durch die junghegelianische Kritik bricht ein neuer revolutionärer Impuls durch, der dann zu Marx und Engels hinführt.

V. Der Übergang zur ökonomischen Konkretisierung beim jungen Marx

Karl Marx hat das Erbe der klassischen deutschen Philosophie angetreten. Die bei Leibniz noch geschichtlich unreif vorweggenommenen, utopisch ausgesprochenen Einsichten in die Widersprüche und Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft finden bei ihm nun ihre reife und kundige Verwirklichung. Hegels idealistische Umkehrungen werden zum Anlaß der Kritik, in der sich die ersten Phasen der Revolutionierung der Philosophie vollziehen. „Die Phänomenologie ist daher die verborgene, sich selbst noch unklare und mystizierende Kritik; aber insofern sie die Entfremdung des Menschen, wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint, festhält, liegen in ihr alle Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet.*“[93] Hegels Diagnose der bürgerlichen Gesellschaft, die als Überbau dieser Gesellschaft selbst ideologisch überformt, das heißt begrifflich verschleiert ist, mußte nationalökonomisch konkretisiert werden, um die richtige Perspektive zu erhalten. In dieser Konkretisierung erwies sie sich zugleich als „falsches Bewußtsein“, das entlarvt werden sollte, und als „erhellendes Bewußtsein“, aus dem die Bewegungsmomente der kapitalistischen Produktion entnommen und ihr Selbstverständnis abgelesen werden konnte.[94] Hegels Idealismus fordert und erlaubt eine Rückübersetzung in die historische Kontingenz. Er fordert sie, weil er „falsches“, und erlaubt sie, weil er „erhellendes“

Bewußtsein ist. Würde er sie nicht erlauben, so wäre die Rückübersetzung auch nicht gefordert. In der ökonomischen Konkretisierung aber wendet Marx das Erbe der klassischen deutschen Philosophie aus dem Theoretischen ins Praktische, das heißt er verwirklicht das von lange her Erhoffte, Geplante, Vorbereitete. So versteht auch Marx selbst seine Aufgabe als eine solche, die an der Zeit ist: „Man sieht, wie die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst nur auf eine praktische Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe nur als theoretische Aufgabe faßte.“[95]

So beginnt der Weg zur Marxschen Umkehrung der Hegelschen Philosophie, die zugleich das Umschlagen der Philosophie in eine neue Qualität darstellt, mit einer Verarbeitung des klassischen Erbes, die „aufhebende Aneignung“ ist. Die Entwicklung liegt offen zutage. Sie setzt bei Leibniz und seiner Entlarvung der Klassengesellschaft sowie bei seinem utopischen Protest gegen sie ein und schreitet unter zunehmendem Verzicht auf utopische Antizipationen zu Hegel fort (über Kant, Fichte, Lessing, Herder, Schiller – um die Zwischenstufen zu nennen), um bei Hegel auf dem entwickeltsten Stand bürgerlicher Gesellschaftsformen vor Marx problematisch fixiert zu werden. Marx kann dann die Probleme aufgreifen, die Fehler in ihrer Exposition aufdecken und den historisch richtigen Lösungsansatz herausarbeiten. So ist sein Verhältnis zu Hegel aneignend und aufhebend: „Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultate – der Dialektik, der Negativität als dem erzeugenden und bewegenden Prinzip – ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift“ … „Hegel faßt also, indem er den positiven Sinn der auf sich selbst bezogenen Negation – wenn auch wieder in entfremdeter Weise – faßt, die Selbstentfremdung, Wesensentäußerung, Entgegenständlichung und Entwirklichung des Menschen als Selbstgewinnung, Wesensäußerung, Vergegenständlichung, Verwirklichung. Kurz, er faßt – innerhalb der Abstraktion – die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen, das

Verhalten zu sich als fremdem Wesen, und das Betätigen seiner als eines fremden Wesens als das werdende Gattungsbewußtsein oder Gattungsleben.“[96]

Das Verhältnis von Herr und Knecht hatte sich bei Leibniz und Hegel als das von Genuß und Arbeit erwiesen und als ein widerspruchsvolles, zur Selbstaufhebung drängendes herausgestellt. Die Selbstaufhebung war bei Leibniz utopisch als Endzweck in die Erziehungsarbeit, bei Hegel pietistisch in die Innerlichkeit des Selbstbewußtseins verlegt worden. Leibniz hatte zusätzlich den ebenfalls utopischen, aber realen Gedanken einer Umkehrung durch Umwälzung der Besitzverhältnisse ins Auge gefaßt, ohne jedoch diesen Zustand als nahe bevorstehende Wirklichkeit deklarieren zu können. Genuß und Arbeit blieben also bei beiden in unaufgehobenem Widerspruch.

An diesem unaufgelösten Konflikt konnte nun Marx einsetzen und durch seine ökonomische Klärung die weitere Entwicklung aufzeigen. Es zeigt sich nämlich, daß der Genuß in der kapitalistischen Gesellschaft die objektive Form des Privateigentums annimmt. Und wie der Genuß durch die Arbeit mit sich selbst vermittelt wird, weil nämlich in der Arbeit die Mittel der Befriedigung der Bedürfnisse geschaffen werden, so daß sich die Arbeit als das „Wesen“ des Genusses erweist, genau so verhält es sich mit dem Privateigentum: es realisiert sich überhaupt erst in der Arbeit, die seine subjektive Seite ist: „Das subjektive Wesen des Privateigentums, das Privateigentum als für sich seiende Tätigkeit, als Subjekt, als Person ist die Arbeit.“[97] In der Arbeit tritt das Privateigentum aus sich heraus, um in ihrem Resultat zu sich zurückzukehren. Nun vergegenständlicht sich in der bürgerlichen Gesellschaft – wie wir schon bei Hegel gesehen haben – jedes Eigentum in seinem Wert, den es für die Befriedigung der Bedürfnisse besitzt. Sein allgemeinster Ausdruck ist das Geld. In späteren Jahren formuliert Marx das so: „Die Herren Ökonomen haben bisher das höchst Einfache übersehn, daß die Form: 20 Ellen Leinwand = 1 Rock nur die unentwickelte Basis von 20 Ellen Leinwand = 2 Pfund Sterling, daß also die einfachste Warenform, worin ihr Wert noch nicht als Verhältnis zu allen anderen Waren, sondern nur als Unterschiednes von ihrer eignen Naturalform ausgedrückt ist, das ganze Geheimnis der Geldform, und damit in nuce aller bürgerlichen Formen des Arbeitsprodukts enthält.“[98] Auf jener früheren Stufe, die wir unserer Charakterisierung des Übergangs vom bürgerlichen zum marxistischen Denken zugrunde legen,

wird das gleiche Verhältnis abstrakt-allgemein dargestellt: „Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert.“[99]

Der Besitz selbst kann unmittelbar in Genuß umgesetzt werden. Er ist die essentielle Form des Genusses. Insofern bedarf er der Arbeit nicht, um sich den Genuß zu vermitteln. Wohl aber ist Besitzlosigkeit auf Arbeit angewiesen, um durch deren Resultat in den Genuß der Erhaltung und Reproduktion des Lebens zu kommen. Besitz, der konsumiert wird, vernichtet sich; insofern bedarf er nun wiederum auch der Arbeit, um sich zu reproduzieren. Die Arbeit wird in den Dienst des Besitzes genommen, der – wie wir es schon bei Leibniz kennenlernten – den „Überschuß“ der Arbeit zu eigener Erhaltung, Reproduktion und Mehrung abschöpft, während die Arbeit allein ihr Leben fristet, ohne sich zum Besitz „erlösen“ zu können. So bildet sich der Prozeß der Akkumulation des Kapitals heraus, der Besitz wachsen läßt, ohne die Arbeit zu befreien. Es entsteht ein Konflikt zwischen Arbeit und Kapital. Die Form dieses Konflikts ist die Ausbeutung. „Aber der Gegensatz von Eigentumslosigkeit und Eigentum ist ein noch indifferenter, nicht in seiner tätigen Beziehung und in seinem inneren Verhältnis noch nicht als Widerspruch gefaßter Gegensatz, solange er nicht als der Gegensatz der Arbeit und des Kapitals begriffen wird.“[100]

Damit ist das Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis in seiner aktuellen Form durchschaut. Es ist gesetzlicher Erkenntnis zugänglich gemacht. Es stellt sich als die Form der Beziehung von Kapital und Arbeit dar, die es heute angenommen hat. Das ist jedoch nicht immer so. Herr-und-Knecht sind als widersprüchliche Einheit nicht erst im Kapitalismus entstanden, sondern schon in der Sklavenhaltergesellschaft und im Feudalismus. *Ihr Verhältnis ist die Grundfigur der Klassengesellschaft überhaupt.* Immer aber läßt es sich konkret auf die jeweilige Struktur der Eigentumsverhältnisse zurückführen und bekommt dann eine typische Rechtsgestalt, die diese Eigentumsverhältnisse spiegelt (Herr und Sklave, Feudaladliger und Höriger, Kapitalist und Lohnarbeiter). „Wie das Grundeigentum die erste Form des Privateigentums ist, wie die Industrie ihr bloß als eine besondere Art des Eigentums zunächst historisch entgegentritt – oder vielmehr der freigelassene Sklave des Grundeigentums ist –, so wiederholt sich bei der wissenschaftlichen Erforschung des subjektiven Wesens des Privateigentums, der Arbeit, dieser Prozeß und die Arbeit erscheint zunächst nur als Landbauarbeit,

macht sich dann aber als Arbeit überhaupt geltend.“[101] Später geht Marx noch einmal auf die Differenzierungen der Struktur von Herrschaft und Knechtschaft ein, die sich aus dem Wandel des jeweiligen Besitztyps ergeben: „Die spezifische ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschafts-Verhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt. Hierauf aber gründet sich die ganze Gestaltung des ökonomischen, aus den Produktionsverhältnissen selbst hervorwachsenden Gemeinwesens und damit zugleich seine spezifische politische Gestalt. Es ist jedesmal das unmittelbare Verhältnis der Eigentümer der Produktionsbedingungen zu den unmittelbaren Produzenten – ein Verhältnis, dessen jedesmalige Form stets naturgemäß einer bestimmten Entwicklungsstufe der Art und Weise der Arbeit und daher ihrer gesellschaftlichen Produktivkraft entspricht –, worin wir das innerste Geheimnis, die verborgene Grundlage der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion und daher auch die politische Form des Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnisses, kurz der jedesmaligen spezifischen Staatsform finden. Dies hindert nicht, daß dieselbe ökonomische Basis – dieselbe den Hauptbedingungen nach – durch zahllose verschiedene empirische Umstände, Naturbedingungen, Rassenverhältnisse, von außen wirkende geschichtliche Einflüsse usw. unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung zeigen kann, die nur durch Analyse dieser empirisch gegebnen Umstände zu begreifen sind.“[102] Es wird klar ausgesprochen, daß es die jeweilige Form der Beziehungen von Herr und Knecht ist, die das Bild der entsprechenden Gesellschaft bestimmt. Unsere Feststellung, ihr Verhältnis sei die Grundfigur der Klassengesellschaft überhaupt, findet hier ihre Bestätigung.

Im Kapitalismus spitzt sich das Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis in ein allgemeines zu. Es wird durch zunehmende Arbeitsteilung möglich, daß schließlich jeder in irgendeiner Hinsicht von einem anderen abhängig ist, daß allein das Kapital als abstrakter, unmenschlicher Herr übrig bleibt. Die Zahl derer, die über das sich ansammelnde und akkumulierende Kapital verfügen, wird immer kleiner und beschränkt sich schließlich auf eine Gruppe von „Groß-Kapitalisten“, die eine weit größere Schicht „kleiner Kapitalisten“ von sich abhängig machen und als Mittel benutzen. So entsteht eine weitgehende Differenzierung innerhalb

der Kapitalistenklasse selbst. Allen gemeinsam ist aber, daß sie den Menschen nur noch als Instrument der Kapitalvermehrung ansehen, ihn also in höchstem Maße entmenschlichen, verdinglichen, das heißt knechten. „Jeder Mensch spekuliert darauf, dem anderen ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über dem anderen zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigennützigen Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue Potenz des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung. Der Mensch wird um so ärmer als Mensch, er bedarf um so mehr des Geldes, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen und die Macht seines Geldes fällt gerade in umgekehrtem Verhältnis als das Maß der Produktion, das heißt seine Bedürftigkeit wächst, wie die Macht des Geldes zunimmt.“[103]

Während Hegel noch annahm, daß die Arbeit der Weg der Selbstbefreiung des Menschen sein könne (und zwar eo ipso und reformistisch), zeigt die Marxsche Analyse, daß unter den bürgerlich-rechtlichen Eigentums-Verhältnissen vielmehr eine allgemeine Versklavung und Entmenschlichung eintreten muß. Der Konflikt zwischen Besitz und Arbeit führt auf der letzten, kapitalistischen Stufe der antagonistischen Klassengesellschaft zur absoluten Perversion der Arbeit. „Unter dem Schein einer Anerkennung des Menschen ist also die Nationalökonomie, deren Prinzip die Arbeit ist, vielmehr nur die konsequente Durchführung der Verleugnung des Menschen, indem er selbst nicht mehr in einer äußerlichen Spannung zu dem äußerlichen Wesen des Privateigentums steht, sondern er selbst dies gespannte Wesen des Privateigentums geworden ist. Was früher Sich-Äußerlich-sein, reale Entäußerung des Menschen, ist nun zur Tat der Entäußerung, zur Veräußerung geworden.“[104]

Damit hat der junge Marx schon den Schlüssel zur Interpretation der Klassengesellschaft gefunden. Er vollendet die bei Leibniz und Hegel ausgearbeiteten Ansätze zur Deutung der Ausbeutung. Die Eigentumsverhältnisse der Produktion (also die Relation Besitz-und-Arbeit) bestimmen die gesellschaftliche Struktur. Von dieser Position aus führt nun der gerade Weg zur revolutionären Praxis, zu den „Feuerbach-

Thesen“ und zum *Kommunistischen Manifest.* Diese Stufe muß, als nicht mehr zur Interpretation, sondern zur Umwälzung der Klassengesellschaft gehörig, außer Betrachtung der vorliegenden Untersuchung bleiben. Sie ist jedoch die Perspektive, auf die ihr Ergebnis, wie das der klassischen deutschen Philosophie von Leibniz bis Hegel, hinausläuft.

Zusammenfassende Thesen

1.

In der klassischen deutschen Philosophie entsteht mit dem Aufstieg des Bürgertums und im Zusammenhang mit der bürgerlichen Emanzipationsbewegung eine philosophische Reflexion auf das Wesen der Klassengesellschaft. Am deutlichsten faßbar und ihrer selbst bewußt wird diese Reflexion da, wo sie sich am Leitfaden des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft orientiert (Abschnitt I).

2.

Die Entwicklungsstufen der Interpretation der Klassengesellschaft lassen sich am Vergleich einer Analyse des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft bei Leibniz, der am Anfang der bürgerlichen Aufklärung in Deutschland steht, und bei Hegel, der deren Ende darstellt, verdeutlichen. Die Möglichkeit eines solchen Vergleichs ist in der Konfrontation der auf Herrschaft und Knechtschaft bezüglichen Abschnitte in Leibniz’ kleiner Abhandlung „Die natürlichen Gesellschaften“ mit der Erörterung des Verhältnisses von Herr und Knecht in Hegels *Phänomenologie des Geistes* gegeben; es lassen sich an beiden Texten genaue strukturelle Entsprechungen aufweisen (Abschnitt II).

3.

Das Verhältnis von Herr und Knecht entfaltet sich auf drei Stufen: erstens erscheint der Knecht ganz und gar unselbständig als bloßes Mittel des Herrn; zweitens treten Herr und Knecht auseinander, der Knecht darf als Mensch Anerkennung und Förderung seines Selbsteins fordern, die absolute Herrschaft des Herrn wird dadurch aufgehoben; drittens wird dem Knechte bewußt, daß der Herr nur kraft seines Dienstes überhaupt Herr und damit von ihm abhängig ist, das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft kehrt sich um (Abschnitt III b–d).

4.

Leibniz entfaltet das Herr-Knecht-Verhältnis als ein real-ökonomisches und juristisches. Im Sinne der Aufklärung erstrebt er dessen Aufhebung durch Erziehung des Menschen, mithin durch Ausbildung seiner Fähigkeiten bis hin zur vollkommenen Selbständigkeit. Immerhin wird ihm klar, daß die autonome Menschlichkeit des Menschen nur in einer von Herrschaftsstrukturen befreiten solidarischen Gesellschaft möglich sein wird, die zu verwirklichen einen Umsturz der Besitzverhältnisse erfordern würde. So scheint bei Leibniz im utopischen Horizont das Bild einer klassenlosen Gesellschaft auf (Abschnitte III und IV).

5.

Für Hegel stellt sich das Herr-Knecht-Verhältnis als eine Bewußtseinsform dar; er beschreibt es als Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins. Diese Umkehrung ermöglicht es ihm, die Befreiung aus der Knechtschaft in die Innerlichkeit des Bewußtseins zu verlegen und den Knecht in der Erkenntnis, daß der Herr nur durch die Arbeit des Knechts Herr ist und bleiben kann, und daß er also unselbständig auf den Knecht angewiesen ist, die Selbständigkeit (allerdings nur im Bewußtsein) gewinnen zu lassen. Die Inkongruenz von Arbeit und Genuß wird dadurch indessen nicht beseitigt, die Positivität der Klassengesellschaft nicht angetastet (Abschnitt III).

6.

Der Umschlag vom aufklärerischen Pathos der Erziehung des Menschengeschlechts zur Freiheit in die Anerkennung der gesellschaftlichen Positivität und ihrer Herrschaftsstrukturen und der damit verbundene Umschlag von politischer Aktivität zu verinnerlichter Geistigkeit wird durch die Epoche der französischen Revolution bezeichnet. Vorrevolutionäres Denken ist, wie bei Leibniz, utopisch-aktivistisch; nachrevolutionäres, wie bei Hegel, deskriptiv-betrachtend. Im ersten Falle orientiert sich die Spekulation an der Möglichkeit, im zweiten an der Wirklichkeit. Deutlich wird der Gegensatz an zwei Kernsätzen: strukturbestimmend für das Leibnizsche System ist das Axiom *„omne possibile exigit existere“;* für das Hegelsche jedoch die Formel: *„alles Vernünftige ist wirklich, alles Wirkliche vernünftig“.*

7.

Erneut wird dann das Denken vorrevolutionär, das heißt revolutionsvorbereitend beim jungen Marx, der in den *ökonomisch-*

philosophischen Manuskripten die Bestimmung des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses, an Hegel anknüpfend, fortführt und konkretisiert und das Resultat der historischen Entwicklung von Leibniz bis Hegel einbringt. Die Analyse der Herrschaft-Knechtschaft-Struktur beim jungen Marx ist die erste Stufe auf dem Weg zur ökonomischen Durchleuchtung der Klassengesellschaft, die die Voraussetzung für ihre revolutionäre Umwandlung schuf. Die Entwicklung führt weiter bis zum *Kapital*, bis in dessen letzte Partien der Gedankengang durchgehalten und zunehmend präzisiert wird. Nun kann Philosophie, die bisher nur Weltinterpretation war, umschlagen in Weltveränderung, also selbst revolutionär werden. Aus der Philosophie als reiner Theorie wird die Theorie-Praxis-Einheit (Abschnitt V).

Anhang
G. W. Leibniz: De Jure et Justitia

Das nachstehend abgedruckte Manuskript befindet sich im Leibniz-Archiv der Hannoverschen Landesbibliothek in der Sammlung der Juristischen Manuskripte, Band VI, fol. 28-29. Es wurde erstmals von Gaston Grua in seine Ausgabe von Textes Inédits de Leibniz d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, Band II, S. 618ff. abgedruckt. Grua vermutet, daß es im Zusammenhang mit dem Projekt eines kaiserlichen Gesetzbuchs entstanden ist, das Leibniz im Jahre 1678 verfolgte. In keinem Falle dürfte es, wie Grua vermutet, als Skizze zum Vorwort eines solchen Gesetzbuchs entstanden sein; wenn überhaupt in diesem Zusammenhang, dann eher als eine Niederschrift zur Selbstverständigung über Wesen, Zweck und gesellschaftliche Funktion des Rechts. Der Inhalt des Manuskripts ist jedenfalls zu radikal, als daß Leibniz je an eine Publikation gedacht haben könnte.

In der Leibnizforschung ist dieses wichtige Manuskript bisher völlig unbeachtet geblieben.[105] Das mag damit zusammenhängen, daß es bei Grua an versteckter, eher dem Rechtshistoriker als dem Philosophen interessanter Stelle zu finden ist, eben nämlich im Kontext der Vorarbeiten zum Vorwort des kaiserlichen Gesetzbuchs. Editorisch hat diese Anordnung einen guten Sinn, weil das Manuskript auf dem gleichen Papier geschrieben ist und mit demselben Satz beginnt wie eine Aufzeichnung unter dem Titel „De Iustitia et Novo Codice“ (Grua, S. 621ff.), die ihrerseits wieder als Scholion zum Entwurf einer „Praefatio

Novi Codicis“ (Grua, S. 624ff.) gelesen werden muß. Sachlich geht jedoch das vorliegende Manuskript andere Wege, die eher gesellschaftspolitisch, ideologiegeschichtlich und rechtsphilosophisch belangvoll sind. Die kleine Abhandlung verdient darum größere Beachtung, als ihr bisher zugekommen ist; sie muß sozusagen noch einmal entdeckt werden. Dazu gehört auch, daß zum lateinischen Original eine deutsche Übersetzung gestellt wird.

Text

Justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi, *suum* scilicet, id est quicquid penes ipsum esse convenit. *Esse* autem *penes* aliquem intelllgitur quod in eius potestate est, sive quod is pro arbitrio tractare potest omnibus modis qui non singulari quadam ratione excipiuntur. Et *convenire* illud videtur quod in summa optirnum est, si bonum generale spectemus: id enim et divinae voluntati congruere constat. Quoniam autem benevolentias generalis est ipsa caritas, et zelus caritatis scientia regi debet ne erremus in aestimatione eius quod optimum est; *sapientia autem* est scientia optimi sive felicitatis, ideo non poterimus fortasse vim justitiae melius complecti, quam si definiamus esse caritatem qualis in sapiente est. *Justum* autem dicemus qui justitia praeditus est, et *juste* fieri quicquid boni sapientisque viri arbitrio probari potest; et *Jus* appellamus potestatem quae in justum cadit, illa enim faciendi jus est, quae salva justitiae ratione fieri possunt, quae vero contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est. Quemadmodum autem jus potestas est moralis, ita obligatio, quae juri opponitur, cum facultatis sive libertatis cessatio sit, pro quadam necessitate morali haberi potest; nam quae jure fieri non possunt, in juris-prudentia pro impossibilibus, et quae fieri debent pro necessariis habentur. Est autem *jurisprudentia* scientia eius quod justum est usu atque exercitio firmata.[106] Et cum scire sit rationem cuiusque reddere posse, quousque satis est, itaque artem juris sive aequi bonique praecepta comprehensuri, vera juris pnncipia sive causas ita tradere debemus, ut ex illis controversiae pleraeque omnes certa ratione finiri possint.

Justitiae rationes primas, sive, quod idem est, principia juris, ex eo sumi debere dictum est, quod est optimum in summa; itaque explicari debet quid sit bonum. *Bonum* autem cuiusque est quod perficit sive juvat, *Malum* quod contrarium est, itaque *Res* sive ea quae nos juvare aut

laedere possunt, ita distribui debent inter homines, ut maxima inde in summa totius societatis perfectio possibilis oriatur, quae prout nunc sunt res humanae sperari possit. Haec autem maxima perfectio obtinebitur si bona quae obtineri possunt, aut mala quae vitari non possunt, ita distribuaotur, ut cuique ea assignentur quae eum maxime juvant aut minime laedunt. Quoniam enim quae aliquibus valde bona, eadem aliis satis mala aut etiam minus bona sunt, ideo patet magno delectu esse opus, ac multum interesse quae cuique tribuantur. Quae ut intelligantur distinctius, considerandum est esse quasdam perfectiones invicem junctae nihil faciunt nasci melius ipsis, exempli causa: pulchritudo et robur; nam si in eodem homine repenantur, nullum aliud bonum inde nascitur, quam horum duorurn bonorum aggregatum sive summa. Aliae vero sunt perfectiones, quae non simplici additione, sed velut multiplicatione quadam sive ductu in se invicem conjunguntur, ex quibus oritur aliquid longe majus aggregato singulorum; eiusmodi sunt sapientia, pietas, potentia. Quoniam si idem plus, prudens, potensque sit, manifestum est incredibile; inde fructus nasci, unum autem eorum sine alio vires suas exercere satis non posse, ac proinde, ut in multiplicando, unum totum singulis alterius partibus applicatur. Nam si potens idem sapiensque sit, manifestum est sapientiae usum in qualibet facultatum parte spectari. Hinc sequitur, quanto quisque pietate et sapientia praestat, hoc majorem potestatem mereri: interdum, etsi caetera paria sint, eum locupletior est, aliis praeferri, velut aptiorem rebus gerendis; unde fit ut saepe dandum sit habenti, et facilius sit divitem maximas opes sibi comparare, quam pauperem ditescere. Vicissim et onera recte imponuntur locupletioribus saepe magis etiam quam proportione facultatum, nam fieri potest ut quod pauperem eadem proportione everteret, diviti tolerabile sit. Ex quibus constat non tarn aequalitatibus aut proportionibus quibusdam quam potius effectu eins quod in summa bonum publicum maxime juvat aut laedit, omnia dijudicari.

Porro, si jam satis in hominibus sapientiae atque caritatis esset, ac civitates ita ordinari possent quemadmodum ordines quidam Religiosorum, ut omnia essent in potestate et cura Rei-publicae, singulis autem laborum pariter ac fructuum voluptatumque dimensum daretur, nihil aliud spectandum esset in Jurisprudentia quam distributio, id est ut cuilibet illi labores tribuerentur in quibus minima molestia sua maximas res praestaret, et ut illis vicissim praemiis excitaretur, quibus rnaxime juvari posset. Sed quia talia sine maxima rerum conversione sperari non

possunt, et homines ut nunc facti sunt statim ignavia torperent, si extra necessitatem positi publica cura sustentarentur, ideo cuique assignata sunt aliqua sive a Republica sive a fortuna aut majoribus, in quibus industriae privatae materies relicta esset. Et ne perpetuo fluctuarent, placuit ne hic amplius de meritis quaereretur, sed de possessione possidendique causa. Nam et illud manifestum est, de virtutis ac meritorum praestantia difficillimum judicium esse; itaque optimum fuit, ut in his quae jam inter homines providentia distribuit omnes quasi aequales haberentur, nisi rescindere decreta divina turbatisque rebus ab eventu belli futurae providentiae sententiam expectare potius quam praesentis praejudicium sequi mallemus. Ut enim genus humanum sponte jubeat communionis cuiusdam leges, et dispensatorum judicio sua omnia committat, sperari non debet.

Ex his ergo verum habemus sensum trium primorum juris praeceptorum, quae sunt *Honeste vivere, Neminem laedere, Suum cuique tribuere.* Est autem honeste vivere idem quod ad perfectionem animi contendere (animus enim cuiusque idem quod potissimum sumus), perfectio autem animi est potentia eius in corpus, et maxime in affectus, qui sunt motus corporis animum maxime afficientes. Quos si satis compescere possimus, nihil est quod nos impediat rationem sequi, id est virtutem colere. Itaque in eo exercendi sunt homines inde a juventute, ut rationis usus perficiatur, virtutumque habitus contrahatur. Haec eadem parentum, haec praeceptorum in schola, haec sacerdotum in Ecclesia, haec in Republica Magistratuum cura summa esse debet, docendo atque assuefaciendo adhibitis rationibus, exemplis, praemiis, poenis.[107] Quae omnia ad bonum generale referuntur. Nam qui potestatem habent, tria cura debent: primum est ut singuli maxime perficiantur. Alterum ut hi qui perfectione aequales sunt aut pro aequalibus habentur, aequo jure gaudeant; omnes autem aequales censentur in illis quae respublica non distribuenda sibi reservavit, sed privatorum acquisitione reliquit. Denique ut in his quae ex publico distribuuntur, ea perfectionis singulorum ratio habeatur, unde pulcherrimus in toto corpore consensus statusque omnium optimus qui sperari potest nascatur.[108]

Vere enim *honestum* est quicquid nos, id est animum nostrum (animus enim potissimum est id quod sumus) perficit. Perfectio autem animi est potentia eius in corporis affectus motusque, quos si satis compescere possimus, nihil est quod nos prohibeat rationem sequi, id est virtutem colere. Itaque in eo exercendi sunt homines inde a juventute, ut rationis

usus perficiatur, et habitu contracto virtutum exercitatio nobis etiam jucunda reddatur docendo, assuefaciendo, adhibitis rationibus, exemplis, praemiis, poenis. Haec domi parentum, haec magistrorum in schola, haec sacerdotum in Ecclesia, haec in Republica Magistratuum cura prima esse debet.

Altera autem ut ea quae cuique assignata sunt sive a providentia sive a Republica communi ope conserventur, id est *ne quis laedatur* quoniam superiori praecepto honestatis id quidem agitur ne homines laedere vellent.[109]

Altera autem ut cuique pro modo perfectionis suae, prout in virtutum cultura profecit, et prout aliis etiam bonis abundat, ita de publico commoda atque incommoda assignentur, quo et perfectioni ipsius futurae, et in summa bono generali consulatur, quod ex maxima possibili singulorum perfectione exsurgit. Atque hoc est *suum cuique tribuere.* Differt autem hoc praeceptum a praecedenti, nam cum in nobis aliisque perficiendis laboramus, bona cuique illa tribuimus, quae distributione in multos non minuuntur, qualia sunt sapientia et virtus, in quibus honestas consistit. Sed hoc loco de illis bonis agitur quae cum uni tribuuntur, alteri decedunt.

Tertium praeceptum est, ut ea quae cuique assignata sunt, sive a providentia sive ab industria, sive a fortuna, communi ope conserventur, id est *ut ne quis laedatur.*

Ubi manifestum est primo praecepto in quo honestas commendatur agi ne homines laedere velint, hoc vero ne possint aut ut si laeserint res restituantur. Manifestum est etiam quemadmodum homines in distributione quae ex publico fit distinguuntur perfectionibus, ita in conservatione rerum privatarum aequales haberi, nec jam amplius quaeri solere quis altero sapientior sit, quis magis opes mereatur, aut illis rectius usurus sit, sed quis semel illas habeat, nisi cum gravis causa ex jure publico nascitur, cur ab aequalitate juris privati sit discedendum. In summa enim illud justum est quod in summa optimum est. Jam publice utilissimum est, jure optimum est homines aequales censeri, ut turbae vitentur nimiaeque scrupulositates.[110]

Übersetzung

Gerechtigkeit ist der dauernde und anhaltende Wille, jedem das Seine zuzuteilen, das *Seine* aber ist das, was in seinem Besitz zu sein richtig ist. Darunter, daß etwas in jemandes Besitz sei, versteht man, daß es in

seiner Verfügungsgewalt sei oder daß er es nach seinem freien Willen auf alle Arten behandeln kann, die nicht durch einen besonderen Grund ausgeschlossen sind. Und es scheint, daß das *richtig ist*, was in Summa das beste ist, wenn wir das allgemeine Wohl betrachten. Da aber ein allgemeines Wohlwollen die Liebe selbst ist, und die Wissenschaft auf den Eifer zur Liebe gelenkt werden soll, damit wir nicht in der Einschätzung dessen, was das beste ist, irren mögen; und weil *die Weisheit* die Wissenschaft vom Besten oder von der Glückseligkeit ist: darum können wir vielleicht die Kraft der Gerechtigkeit nicht besser zusammenfassen, als wenn wir sie durch die Liebe definieren, wie sie im Weisen beschaffen ist. *Gerecht* nennen wir aber den, der mit Gerechtigkeit begabt ist, und *auf gerechte Weise* geschieht, was sich im Urteil eines guten und weisen Mannes bewähren kann; und *Recht* nennen wir die Gewalt, die auf das Gerechte hinwirkt; Recht ist es nämlich, jene Dinge zu tun, die unter Wahrung des Sinns der Gerechtigkeit geschehen können; nicht glauben darf man aber, daß wir das tun können, was gegen die guten Sitten verstößt. Insofern aber Recht eine moralische Macht ist, kann die Verpflichtung, die dem Recht entgegensteht, sobald das Vermögen oder die Freiheit aufgehoben ist, für eine Art moralischer Notwendigkeit gehalten werden. Denn in der Jurisprudenz zählt man zu den unmöglichen Dingen das, was rechtens nicht geschehen kann, und zu den notwendigen das, was geschehen muß. Die *Jurisprudenz* aber ist die Wissenschaft von dem, was – nach Brauch und gleichbleibender Anwendung – gerecht ist. Und da man wissen muß, daß für jedes ein Grund angegeben werden kann, wie lange es richtig ist, müssen wir daher die Kunst des Rechts oder der guten und billigen Vorschriften verstehen und die wahren Prinzipien oder Gründe des Rechts so überliefern, daß daraus die meisten Rechtsstreitigkeiten mit sicherem Grund beendet werden können. Es ist gesagt worden, daß die ersten Gründe der Gerechtigkeit oder, was dasselbe ist, die Prinzipien des Rechts aus dem entnommen werden sollen, was in Summa das beste ist; daher soll erklärt werden, was gut sei. *Das Gute* irgendeiner Sache liegt aber darin, daß es vervollkommnet oder dienlich ist, *das Schlechte* darin, daß es dem entgegensteht. Daher soll die Sache oder das, was uns nutzt oder schadet, so unter den Menschen verteilt werden, daß daraus in Summa die höchstmögliche Vollkommenheit der ganzen Gesellschaft entstehe, was, wie es jetzt um die menschlichen Angelegenheiten steht, erhofft werden kann. Diese höchste Vollkommenheit wird erreicht, wenn

das Gute, das erreicht werden kann, und das Schlechte, das nicht vermieden werden kann, so verteilt werden, daß man jedem das zukommen läßt, was ihm am meisten nützt und am wenigsten schadet. Da nämlich dasselbe, was für die einen sehr gut, für die anderen schlecht genug oder doch weniger gut ist, erhellt daraus, daß eine große Auswahl nötig ist und daß viel daran liegt, was wem zugeteilt wird. Damit dies deutlicher eingesehen werden kann, muß man bedenken, daß es Vollkommenheiten gibt, die untereinander verbunden nichts Besseres, als sie selbst es sind, entstehen lassen, wie zum Beispiel: Schönheit und Stärke; wenn diese nämlich beim gleichen Menschen angetroffen werden, so entsteht daraus kein anderes Gut als das Aggregat oder die Summe dieser zwei Güter. Es gibt aber andere Vollkommenheiten, die untereinander nicht durch einfache Addition, sondern gleichsam durch eine Art Multiplikation oder Tendenz verbunden werden, und aus ihnen entspringt etwas weit Größeres als das bloße Aggregat einzelner Werte; solchergestalt sind Weisheit, Frömmigkeit, Macht. Wenn nämlich derselbe fromm, weise und mächtig ist, so liegt offen zutage, welche unglaublichen Früchte daraus entstehen; es kann aber nicht genug sein, daß er seine Kräfte einzeln, eine von ihnen ohne die andere, ausübt, und daher werden sie, wie bei der Multiplikation, als ein Ganzes aus miteinander verknüpften Teilen angewandt. Denn wenn derselbe Mensch mächtig und klug ist, so ist offenkundig, daß der Gebrauch der Weisheit in gewisser Hinsicht als Eigenschaft betrachtet wird; daraus folgt, daß jemand um so mehr Macht verdient, je mehr er durch Frömmigkeit und Weisheit hervorragt: wenn alle anderen Umstände gleich sind, so ist inzwischen derjenige den anderen vorzuziehen, der für die zu führenden Geschäfte reicher ausgestattet und gleichsam geeigneter ist. Daher kommt es, daß oft dem Besitzenden dazugegeben werden muß, und daß es leichter ist, daß der Reiche sich das größte Vermögen schafft, als daß der Arme reich werde. Umgekehrt werden richtigerweise auch die Lasten den Reicheren oft in größerem Maße und im Verhältnis zu ihrem Vermögen auferlegt, denn es kann vorkommen, daß für den Reichen erträglich ist, was im gleichen Verhältnis den Armen vernichten würde. Daraus ergibt sich, daß alles nicht so sehr nach dem Gesichtspunkt der Gleichheit und einer gewissen Verhältnismäßigkeit, als vielmehr nach seiner Wirkung beurteilt werden muß, auf Grund welcher es dem öffentlichen Wohl am meisten nützt oder schadet. Weiter: wenn die Menschen schon genug Weisheit und Liebe hätten und die Staaten so

geordnet werden könnten, wie gewisse Religionsgemeinschaften, daß nämlich alle an der Macht und an der Sorge für den Staat teilhätten, den einzelnen aber das Maß der Arbeit gleich dem des Lohnes und der Bedürfnisse (Begierden) gegeben würde, brauchte nichts anderes in der Rechtswissenschaft betrachtet zu werden als die Verteilung, das heißt, daß jedem jene Arbeiten zugeteilt werden, in denen er mit der mindesten Mühe die größten Dinge leistet, und daß er jeweils durch die Belohnungen angetrieben werde, durch die ihm am meisten gedient werden kann. Weil aber solches ohne die größte Wendung der Dinge nicht erhofft werden kann und die Menschen, so wie sie jetzt sind, sogleich in Trägheit erstarren würden, wenn sie, außer Notwendigkeit gesetzt, die öffentliche Sorge auf sich nehmen sollten, daher also wird jedem von denen etwas durch den Staat oder das Schicksal oder die Vorfahren zugeteilt, bei denen die Anlage zu privatem Fleiß erhalten geblieben ist. Und damit sie nicht dauernd fluktuieren, ist verordnet, daß hier nicht weiter über Verdienste verhandelt werde, sondern über Besitz und Besitzgründe. Das nämlich ist offenkundig: über den hervorragenden Rang von Tugenden und Verdiensten ist sehr schwierig zu urteilen; daher war es am besten, daß im Hinblick auf die Dinge, die die Vorsehung schon unter den Menschen verteilte, alle sozusagen für gleich gehalten wurden, wenn wir nicht lieber die göttlichen Entscheidungen aufheben und bei Umstürzung der Verhältnisse vom Ausgang eines zukünftigen Krieges den Spruch der Vorsehung eher erwarten wollen, als den Vorurteilen der Gegenwart zu folgen. Daß nämlich das menschliche Geschlecht freiwillig Gesetze einer gewissen Vereinigung heischt und durch Aufhebungsurteil all seine Habe preisgibt, darf nicht gehofft werden.

Daraus erhalten wir also den wahren Sinn der drei ersten Rechtsvorschriften, welche sind: *ehrenhaft leben, niemandem Schaden zufügen, jedem das Seine zuerteilen.* Ehrenhaft leben ist aber dasselbe wie nach der Vollkommenheit der Seele zu streben (die Seele eines jeden ist nämlich das, was wir am seinsmächtigsten sind), Vollkommenheit der Seele ist aber deren Macht über den Körper und am meisten über die Leidenschaften, die die Bewegungen des Körpers sind, welche die Seele am meisten betreffen. Wenn wir diese hinreichend in Schranken halten können, dann hindert uns nichts mehr, der Vernunft zu folgen, das heißt der Tugend zu pflegen. Deshalb müssen die Menschen von Jugend auf darin geübt werden, damit der Gebrauch der Vernunft vervollkommnet

und eine tugendhafte Einstellung geprägt werde. Gleicherweise soll dies die höchste Sorge der Eltern, der Erzieher in der Schule, der Priester in der Kirche und der Beamten im Staate sein, durch angewandte Argumente, Beispiele, Belohnungen und Strafen zu belehren und Gewöhnung zu schaffen. Was alles sich aufs allgemeine Wohl bezieht. Denn die die Macht haben, sollen dreifach Sorge tragen: das erste ist, daß jeder einzelne am meisten vervollkommnet werde. Das zweite, daß diejenigen, die an Vollkommenheit gleich sind oder für gleich gehalten werden, gleiche Rechte genießen; in allen Dingen, deren Verteilung sich der Staat nicht vorbehalten hat, sondern die dem privaten Erwerb überlassen sind, sollen aber alle für gleich gelten. Schließlich, daß in den Dingen, die von der Öffentlichkeit verteilt werden, das als Grund für die Vollkommenheit der einzelnen gehalten wird, woraus der schönste Einklang in der ganzen Körperschaft und der beste Zustand aller, der erhofft werden kann, hervorgeht.

Wahrlich *ehrenhaft* ist nämlich all das, was uns, das heißt unsere Seele (denn unsere Seele ist am seinsmächtigsten das, was wir sind) vervollkommnet. Vollkommenheit der Seele ist aber ihre Macht über die Leidenschaften und Bewegungen des Körpers, und wenn wir diese hinreichend in Schranken halten können, gibt es nichts, was uns hindern könnte, der Vernunft zu folgen, das heißt der Tugend zu pflegen. Deshalb müssen die Menschen von Jugend auf darin geübt werden, damit der Gebrauch der Vernunft vervollkommnet und durch geprägte Haltung uns die Ausübung der Tugend auch angenehm gemacht werde, was durch Lehre, Gewöhnung, durch vorgetragene Argumente, Beispiele, Belohnungen und Strafen geschehen kann. Dies soll die erste Sorge der Eltern zu Hause, der Lehrer in der Schule, der Priester in der Kirche und der Beamten im Staate sein.

Zum zweiten aber sollen sie dafür sorgen, daß das, was jedem von der Vorsehung oder vom Staate zugeteilt ist, ihm durch allgemeinen Beistand erhalten bleibe, das heißt, daß niemand Schaden zugefügt werde, da man sich nach der obersten Vorschrift der Ehrenhaftigkeit darum bemühen soll, daß die Menschen sich nicht Schaden zufügen wollen.

Zum anderen sollen sie dafür sorgen, daß jedem nach dem Maß seiner Vollkommenheit, wie er in der Pflege seiner Tugenden vorankommt und wie er auch von anderen Werten überströmt, so von der Öffentlichkeit Annehmlichkeiten oder Unannehmlichkeiten zuerteilt werden, durch welche zu seiner zukünftigen Vollkommenheit und in Summa zum

allgemeinen Wohl beigetragen wird, das aus der größtmöglichen Vollkommenheit aller einzelnen hervorgeht. Und das heißt *jedem das Seine zuerteilen.* Diese Vorschrift unterscheidet sich aber von der vorhergehenden, insofern wir nämlich, wenn wir an unserer und der anderen Vervollkommnung arbeiten, jedem die Güter zuerteilen, die durch Verteilung unter Vielen nicht vermindert werden, als das sind Weisheit und Tugend, in denen die Ehrenhaftigkeit besteht. An dieser Stelle aber handelt es sich um jene Güter, die dem einen entzogen werden, wenn man sie dem anderen zuteilt.

Die dritte Vorschrift besagt, daß das, was jedem durch die Vorsehung, durch seinen Fleiß, durch sein Glück zugekommen ist, durch allgemeinen Beistand ihm erhalten werde, das heißt, *daß niemandem Schaden zugefügt werden solle.*

Woraus offenkundig wird, daß es sich bei der ersten Vorschrift, in der die Ehrenhaftigkeit empfohlen wird, darum handelt, daß die Menschen sich nicht schaden wollen – damit sie das aber nicht können oder wenn sie schon Schaden zugefügt haben, soll Ersatz geleistet werden. Offenkundig ist ferner, in welchem Maße die Menschen bei der Verteilung dessen, was durch die Öffentlichkeit geschieht, nach Vollkommenheiten unterschieden werden, während sie bei der Erhaltung ihres privaten Besitzes für gleich gehalten werden und nicht schon weiter gesucht zu werden pflegt, wer von ihnen der weisere sei, wer mehr Reichtümer verdiene oder wer jene auf richtigere Weise gebrauchen werde, sondern wer es nun einmal besitzt; es sei denn, aus öffentlichem Rechte erhebt sich ein schwerwiegender Grund, warum von der Gleichheit des Privatrechts abgewichen werden muß. In Summa ist nämlich das gerecht, was in Summa das Beste ist. Der Öffentlichkeit ist schon am nützlichsten, was dem Recht nach am besten ist, die Menschen für gleich zu halten, damit Unruhen und zu große Bedenklichkeiten vermieden werden.

[1] Vgl. Hans Heinz Holz, Einleitung zu Pol. Schr. II.

[2] Es gilt die Maxime, daß nur eine zentrale Perspektive gefunden zu werden braucht, unter der sich die Mannigfaltigkeit der Leibnizschen Bemühungen anordnen läßt, um auch die Sachgebiete, die der Leibniz-Forscher von heute nicht mehr aus eigener wissenschaftlicher Beschäftigung beherrscht, im Zusammenhang seines Systems verstehen zu können. Im übrigen gilt auch hier die von Josef König als Grundstruktur des Leibnizschen Denkens aufgezeigte Figur des „übergreifenden Allgemeinen“, derzufolge die Theorie logische Gattung ihrer selbst und ihres Gegenteils, der Praxis, ist; denn jede Praxis impliziert auf ihre Weise, wie minim auch manchmal, eine Art theoretischen Verhaltens zum Gegenstand. Daß

umgekehrt alle Theorie sich erst in der Bewährung durch die Praxis bestätigt (wobei sich das *logische* Gattungsverhältnis dergestalt spiegelbildlich umkehrt, daß die Praxis *reale* Gattung ihrer selbst und ihres Gegenteils, der Theorie, ist), hat Leibniz selbst oft ausgesprochen. Den einheitlichen Sinn von philosophischer Theorie und wissenschaftlich-technisch-politischer Praxis bei Leibniz habe ich andernorts zu umreißen versucht; siehe Hans Heinz Holz, *Leibniz.* Zum „übergreifenden Allgemeinen" siehe Josef König, Das System von Leibniz, in: *Vorträge der aus Anlaß seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung*, Hamburg 1946, S. 17ff.

3 Vgl. Hans Heinz Holz, Schelling über Leibniz, in diesem Band S. 69ff.

4 Vgl. allgemein: Franz Mehring, *Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters*, 1. Auflage Berlin 1910. Zur Charakterisierung der Entwicklung der ökonomischen Basis vgl. Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 2.* Auflage, München 1958; und Hans Hausherr, *Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit, 2.* Auflage, Weimar 1955.

5 Die Besonderheiten der deutschen Entwicklung skizziert im wesentlichen zutreffend Georg Lukács, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin 1947; und *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, S. 31–74.

6 Insbesondere sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die Arbeiten der Hegel-Gesellschaft, die seit 1961 in den *Hegel-Jahrbüchern* ihren Niederschlag finden. Zur Kritik der Hegel-Deutungen siehe auch Wilhelm R. Beyer, *Hegel-Bilder*, Berlin 1964, und die dort reichhaltig ausgebreitete Hegel-Literatur.

7 Zu Lebzeiten Hegels war in keine der damals existierenden Leibniz-Ausgaben dieser Text aufgenommen. Erstmals hat Guhrauer in seiner Ausgabe der deutschen Schriften von Leibniz, Berlin 1849–63, Band I, S. 414ff. dieses kleine Stück, das ja eher eine Notiz zur Selbstverständigung darstellt, veröffentlicht. Dann hat Gaston Grua, *Textes Inédits de Leibniz*, Paris 1948, Band II, S. 600ff. eine bereinigte und aus der Handschrift ergänzte Fassung publiziert, die wir hier zugrunde legen. In einer Anmerkung wies er auf eine Beziehung zu Johann von Felden, *Elementa juris universi*, Frankfurt/Leipzig 1664, hin. Während sich zu den Topoi Gerechtigkeit, Gemeinschaft, Mann und Weib, Haushaltung entsprechende, auf Aristoteles zurückgehende Passus bei Felden nachweisen lassen, ist die Ausarbeitung des Verhältnisses von Herr und Knecht, die auch den größten Teil der Skizze in Anspruch nimmt, ohne Gegenstück und von Leibniz über die vorgegebene Rechts- und Gesellschaftslehre hinaus entwickelt. Grua datiert das Manuskript auf wahrscheinlich 1678.

8 Vgl. Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins, in: *Hegel-Jahrbuch* 1961, 2. Halbband, München 1961, S. 61ff.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Sämtliche Werke*, ed. Hoffmeister, Band II, 5. Auflage, Leipzig 1949, S. 146ff.

10 G, S. 600ff., auch aufgenommen KS, S. 401ff.; und Pol. Schr., Band II, S. 138ff.

11 G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Sämtliche Werke*, ed. Hoffmeister, Band XII a, Hamburg 1955, S. 187ff.

12 Pol. Schr., besonders Band II.

13 Siehe Hans Heinz Holz, Schelling über Leibniz. Vgl. auch Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, Ansbach 1837. Erst der ideologische Auftrag des späteren Bürgertums führt zur Verfälschung des wahren Leibniz-Erbes.

14 Vgl. z.B. Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 –und dazu die Kritik von Rudolf Schottländer, *Archiv für Philosophie*, Jg. 3, Heft 3, S. 328ff. Ferner Fritz Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien/München 1961 – und dazu die Kritik von Hans Heinz Holz, *Die Welt*, Nr. 210 vom 9. September 1961.

15 Hier sei statt weiterer Belege verwiesen auf Leibniz, Pol. Schr., Band II.

16 Vgl. dazu die programmatischen Ausführungen: Hans Heinz Holz, *Leibniz*, S. 125ff.

17 Die Allegorie des Staatswesens durch die Analogie zum Menschenwesen ist zudem ein allgemeiner Topos der barocken Staatsphilosophie; am genauesten ist diese Allegorie im *Leviathan* bei Thomas Hobbes durchgeführt. Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651, Introduction, S. 1.

18 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 561f. und 564.

19 Vgl. hierzu das aufschlußreiche, indessen völlig falsch *ausgewertete Material bei Robert Hering, Wilhelm Meister und Faust*, Frankfurt a.M. 1952. Ebenso Robert d'Harcourt, *L'education sentimentale de Goethe*, Paris 1931. Hier werden entscheidende retrograde Strömungen in der deutschen Klassik sichtbar, die schon auf die Leibnizzeit zurückweisen, gegen die Leibniz selbst aber abweisend bleibt.

20 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 142 und 143.

21 Zur logischen Figur der Spiegelung vgl. Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins.

22 Zum Freiheitsbegriff vgl. Hans Heinz Holz, Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs, in: *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, Protokoll der Konferenz der Sektion Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1956, S. 98ff.

23 Das gilt gleichermaßen für die gesellschaftliche Realität wie für das Bewußtsein, das nicht zu sich selbst, also nicht zur Vernunft gekommen ist. Sklaverei hat also den Doppelaspekt der Abhängigkeit eines Menschen von einem anderen Menschen und der Abhängigkeit der Vernunft von den Leidenschaften. „Il s'ensuit que concevant la liberté comme une perfection il faut l'opposer à l'esclavage, et par consequent, il faut dire que nous sommes libres en tant que nous sommes determinés à suivre la perfection de nostre nature, c'est à dire la raison; mais que nous sommes ésclaves en tant que nous suivons les passions et les coutumes ou les impulsions indéliberées que la raison n'a point formées". Grua, S. 481. Dieser Gedanke spielt weiterhin in der deutschen Philosophie eine wichtige Rolle (Kant-Schiller) und führt dazu, immer mehr das Problem der Freiheit von der politisch-gesellschaftlichen Seite auf die des subjektiven Bewußtseins der Freiheit (Zügelung der Leidenschaften durch die Vernunft, Bindung an das Sittengesetz usw.) zu verlagern.

24 Karl Marx, Lohn, Preis, Profit, in: Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Moskau 1950, Band 1, S. 401f.

25 Karl Marx an Friedrich Engels, 6. Juli 1863; in Marx-Engels, *Briefwechsel*, Berlin 1947, Band II, S. 181.

26 Marx spricht ironisch von den „natural superiors", Marx-Engels, *Briefwechsel*, Band III, S. 180.

27 Die verständige planende Vorsorge als eine Verhaltensweise, durch welche ein Mann erhöht wird, ist seit alters ausgezeichnet worden. So galten die sieben Weisen eben wegen ihres vorausschauenden Verstandes als Muster der Staatsklugheit. Von einem von ihnen, Chilon, der zu den Ephoren (höchste Staatsbeamte) Spartas gehörte, erzählt Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, I, 30, 106, folgende Geschichte:
„Als Chilon fragte, ob jemand weiser sei als er, gab die Pythia das Orakel:
Myson lebt am Oita in Chen; der ist, so verkünd ich
Noch weit besser als du mit klugem Geiste versehen.
Neugierig reiste Chilon in das Dorf und fand ihn, wie er mitten im Sommer den Sterz am Pflug befestigte, und sagte: ‚Aber Myson, jetzt ist doch nicht Zeit für den Pflug!' ‚Wohl aber', antwortete jener, ‚ihn herzurichten'". (Übersetzung von Bruno Snell, *Leben und Meinungen der sieben Weisen, 2*. Auflage München 1943, S. 63.) Es liegt auf der Hand, daß in dieser Anekdote ein gesellschaftlicher Maßstab gesetzt und ein Verhalten ausgezeichnet wird, das dem Herrn – dem Ephoren Chilon – angestanden hätte und über das er belehrt werden mußte.
Daß hinter der Konzeption des vorsorgenden, vorausplanenden Verstandes als eines auszeichnenden Merkmals des Menschen ein grundsätzliches anthropologisches Verständnis steht, erhellt aus Seneca, Brief 124. Dieser unterscheidet von allen anderen Wesen Mensch und Gott als allein mit Vernunft ausgestattet und fährt dann fort: „Das Gute des einen, nämlich Gottes, vollbringt seine Natur, das des anderen, nämlich des Menschen, die Sorge" (Unius bonum natura perficit, scilicet dei, alterius cura, hominis). Hier wird also die Vollkommenheit des Menschen, sein „bonum", in unmittelbarer Abhängigkeit zu seiner an die „ratio" geknüpften „cura" gesehen und aus der „Natur eines sterblichen Wesens" abgeleitet. Der Natur des Menschen entspricht der vorsorgliche Verstand, dessen Perfektion den Menschen gut macht. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, S. 119, weist darauf hin, daß dieses Menschenbild der griechisch-christlichen Anthropologie zugrundeliegt und bei Augustinus explizit wird. Die Rangordnung, die den mit höherem Verstand Ausgestatteten „natürlicherweise" zum Herrn bestimmt, übernimmt Leibniz also aus einer alten, bereits im vorphilosophischen Griechentum verwurzelten Tradition.

28 Vgl. Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, S. 38ff.

29 Vgl. Nikolai Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit, in: *Kantstudien*, Berlin 1931.

30 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 271f.

31 Selten nur wird der verdinglichte Mensch zum Konsumgut, zumeist ist er Produktionsmittel. Konsumgut ist er auf der Vorstufe der Sklavenhaltergesellschaft im Kannibalismus, der sich als magischer Kannibalismus dann noch fortsetzt; in der Sklavenhaltergesellschaft (und indirekt auch noch auf höheren Gesellschaftsstufen) können ausgewählte Einzelpersonen z.B. als Lustsklaven oder -sklavinnen dienen. So auch die Bauernmagd, die dem Herrn zu Willen sein muß, bis hin zur „Privat"-Sekretärin im kapitalistischen Gesellschaftssystem. Auch das *ius primae noctis* behandelt den Menschen als verdinglicht. Das revolutionäre Element, das im Typus *Emilia Galotti* Wirklichkeit gewonnen hat, richtet sich primär gegen die

Verdinglichung des Menschen zum „Konsumgut“, so wie *Kabale und Liebe* sich gegen die Verdinglichung des Menschen als „Tauschwert“ empört.

32 Vgl. z.B. Pol. Schr. I, S. 387ff. Das erstgenannte Manuskript, ebd., S. 391ff., enthält in einer von Erdmann, der es in seine Ausgabe der Leibniz-Werke (E, S. 671ff.) aufgenommen hatte, nicht berücksichtigten zweiten Version eine scharfe Kritik an der herrschenden Klasse.

33 Dies ist auch der Standpunkt der Rechtswissenschaften, die sich am römischen Recht orientieren; siehe Johann von Felden, *Elementa juris universi.*

34 Dort ist das Wachstum an Vollkommenheit ausdrücklich auf die wachsende Klarheit und Deutlichkeit der Gedanken bezogen. Vgl. auch meine Vorbemerkung ebd., S. 366.

35 Diesen Erziehungsgedanken hat Leibniz insbesondere auch seinen Sozietätsentwürfen zugrunde gelegt.

36 Grua, S. 613: „Curandum ante omnia est, ut omnes sint contenti, sive ut nemo dolore afficiatur“. Deutsch: Pol. Schr. II, S. 134.

37 Ebd., S. 613: „Commune bonum aestimatur collectis in unam summam bonis singulorum.“

38 Ebd.: „Proximum est efficere ut omnes sint felices, sive iucundissime vivant.“

39 Vgl. Grua, S. 613: „Curandum est, ut homines sunt prudentes, virtute praediti, facultatibus abundantes, nimimum ut optima agere sciant, velint, possint, prava autem nee cogitent, nee velint, nec nossint.“ Hier scheint der Erziehungsgedanke noch deutlich durch. Zum Zusammenhang von Pädagogik und Aufklärung vgl. Otto Friedrich Bollnow, Die Aufklärung und wir, in: *Schola*, Jg. II, 1947, Heft 2/3, S. 101ff. Auf die Zweiseitigkeit dieses Erziehungsethos wurde schon oben hingewiesen. Von dieser zur Verinnerlichung neigenden, jedoch ursprünglich durchaus realistisch-weltzugewandten Tendenz mündet ein direkter Strom in die deutsche Klassik, die sich auch durch unmittelbare Einflüsse, wie z.B. Campes auf die Gebrüder Humboldt als deren Erzieher, nachweisen läßt. Vgl. dazu auch Hanno Beck, *Alexander von Humboldt*, Bd. I, Wiesbaden 1959, S. 5ff.

40 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, Bd. 4, S. 61.

41 Am Beispiel der Rechtsphilosophie von Leibniz und Hegel wäre dieses ihr Verhältnis im Entwicklungsgang der bürgerlichen Ideologie besonders deutlich zu klären. Denn „aus Rechtsordnung ist immer ersichtlich, ob die jeweilige Gesellschaft vor- oder nachrevolutionär strukturell typisiert ist“; Wilhelm R. Beyer, *Der Spiegelcharakter der Rechtsordnung*, Meisenheim/Glan 1951, S. 16.

42 Eine aufschlußreiche Korrektur findet sich in der Leibniz-Handschrift. Leibniz schreibt zunächst „Atheisten“, ändert dann aber in „Gottlose“. Die Vertreter des Atheismus als einer philosophischen Richtung der Aufklärung waren ja gerade auch Vorkämpfer der Menschenrechte. Leibniz wollte wohl jede Verwechslung dieser seiner Zeitgenossen mit jenen, die das historisch-typisierende „Gottlose“ meint, eindeutig ausgeschlossen wissen.

43 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung?, in: *Berlinische Monatsschrift* 1784, 12. Stück, Dezember, S. 481ff. Zitiert nach Immanuel Kant, *Werke*, hg. Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1964, S. 53ff.

44 In jeder revolutionären Situation wiederholt sich die Aufgabe für die revolutionäre Klasse, sich die geistigen Mittel zur erfolgreichen Durchführung ihres Kampfes anzueignen. So entspricht Lenins Parole „Lernen, lernen, lernen“ durchaus jenem Kantischen „Hab Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“. Das *sapere aude* ist eben eine lapidare Grundformel der revolutionären Bewußtseinsbildung, die für jedes entstehende Klassenbewußtsein, aber auch für das Bewußtsein der Menschen in der klassenlosen Gesellschaft gilt, indessen auf jener neuen historischen Stufe mit einem neuen Inhalt erfüllt wird.

45 Inzwischen war das kapitalistische System ausgebildet und theoretisch fundiert worden. A. R. J. Turgots *Reflexions sur la formation et la distribution de la richesse* (1766) und Adam Smith’s *Inquiry into the nature und causes of the Wealth of Nations* (1776) waren erschienen.

46 Immanuel Kant, *Werke*, Bd. 6, S. 57.

47 Ebd., S. 59.

48 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 15f.

49 Nicht nur für ihn. Seine Zeit ist es, die diese Widersprüche entdeckt und aussagt; so z.B. Goethe, vgl. Georg Lukács, *Goethe und seine Zeit*, Bern 1947, und Wilhelm Girnus, Die ästhetischen Auffassungen Goethes, in: *Neue Welt*, 4. Jg., Heft 15, August 1949, S. 54ff., sowie Karl Schlechta, *Goethes Wilhelm Meister*, Frankfurt a.M. 1953. So z.B. auch Balzac, vgl. Georg Lukács, *Balzac und der französische Realismus*, Berlin 1952. Hegel findet nur die höchste begriffliche Formulierung des Phänomens.

50 Wie das Tun des Knechts als ein zunächst einzelnes und damit vereinzeltes Tun übergeht in das „Tun Aller und Jeder“ und damit die gleichsam natürlich gegebene Realität als eine

gesellschaftliche erfahren wird – das macht den Weg vom subjektiven „Selbstbewußtsein“ zum objektiven „Geist“ aus, konkret gesprochen: den Weg vom knechtischen Bewußtsein seiner selbst zum Klassenbewußtsein, das sich in der Hingabe an die Sache, die allen gemeinsam ist, konstituiert: das Individuum wird „allgemeines Selbst“. Vgl. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie*, Frankfurt a.M. 1932, S. 314ff.

51 Unlust zur Arbeit für den anderen auf der niedrigsten Stufe, Streiks auf der höchsten Stufe sind Ausdruck dieses Eigensinns, der die Stufe des Klassenkampfs bezeichnet.

52 Die klassenbedingten Grenzen der Hegelschen Analyse der Arbeit werden bei Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1950, S. 286ff. besonders deutlich, ohne daß sie dort jedoch als solche notiert würden.

53 Grua, S. 854: „Nulla est possessio tam naturalis quae non habeat effectum civilem.“ In diesem Manuskript „De possessione“ findet sich eine sehr treffende Charakteristik der Widersprüche des Feudalbesitzes, die Leibniz naturgemäß näher und sichtbarer lagen als die der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse. Ebd., S. 855.

54 Ebd., S. 857: „Sed multo minus carere debet homo diligens industriae suae fructu.“

55 Ebd., S. 127.

56 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 174.

57 Ebd., S. 177.

58 „Nationalökonomie und Philosophie“. Blatt XXII, MEGA, Bd. 3, Abt. 1.

59 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hg. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 427. In der *Rechtsphilosophie* erscheint das allgemeine Vermögen indessen als das der Familie. Dort heißt es in § 199: „Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen* (s. § 170)“, S. 174. Der Verweis auf § 170 macht den privaten Charakter des allgemeinen Vermögens deutlich. Dort heißt es nämlich: „Die Familie hat nicht nur Eigentum, sondern für sie als *allgemeine* und *fortdauernde* Person tritt das Bedürfnis und die Bestimmung eines *bleibenden* und *sicheren* Besitzes, eines *Vermögens* ein.“ Ebd., S. 156. Gedacht werden könnte nach den Formulierungen der *Enzyklopädie* und des § 199 der *Rechtsphilosophie* auch an ein gesellschaftliches Vermögen, für das die Bestimmungen gerade des Schlusses von § 199 durchaus zuträfen – „Vermögen, das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein –, so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt“. Ebd., S. 174. Daß dies allgemeine Vermögen an die Familie als allgemeine Person gebunden sei und nicht etwa als das Gesamtvermögen der Gesellschaft aufgefaßt werden dürfe, ist nur durch die historisch bedingte Perspektive Hegels gefordert, entspringt aber keineswegs logisch aus dem Begriff des allgemeinen Vermögens.

60 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, S. 418.

61 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 486ff.

62 Hans Mayer, Goethe und Hegel, Antrittsvorlesung, gehalten am 20. Juli 1949 in der Universität Leipzig, in: *Unendliche Kette*, Dresden o. J., S. 59.

63 Über die Aspekte der Knechtschaft und des knechtischen Bewußtseins heute vgl. Hans Heinz Holz, Die verschleierte Klassengesellschaft, in: *Was ist heute links?*, hg. von Horst Krüger, München 1963, S. 69ff.

64 Bezeichnend ist, daß in der spätbürgerlichen Philosophie ein Widerspruch zwischen Gleichheit und Freiheit konstruiert und zuungunsten der Gleichheit eine einseitige Betonung formaler Freiheitskriterien vorgenommen wurde, die sich dann gerade in Merkmale faktischer Unfreiheit verkehren. Vgl. Hans Heinz Holz, Ideologischer Schein und politische Verführung. Eine Polemik gegen Theodor Litts Freiheitsphilosophie, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Jg. 1959, Heft 4, S. 346ff.

65 Grua, S. 69 (Manuskript Juris naturalis principia): „Jus strictum, aequitas, probitas, quae continentur praeceptis: neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere“.

66 Otto Friedrich Bollnow nennt diese Schicht unterhalb des „hohen Ethos“ treffend „einfache Sittlichkeit“ und untersucht einige ihrer Inhalte; Otto Friedrich Bollnow, *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen 1947.

67 Vgl. M. P. Karewa, Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft, 48. Beiheft der *Sowjetwissenschaft*, Berlin 1954.

68 Grua, S. 618ff. Manuskript De jure et justitia; siehe Anhang.

69 Ebd.

70 Ebd.

[71] Ebd., S. 637: „Quoties de rebus aeternis quaeritur an sint, non quaeritur an habeant existentiam, sed an habeant essentiam, hoc est non utrum existant, sed utrum sint possibiles, an veram habeant ideam seu definitionem realem."

[72] Leibniz, De jure et justitia (Grua).

[73] Ebd.

[74] Ebd. Diese Stelle gibt einen Schlüssel zu einer fortschrittlichen Leibniz-Interpretation.

[75] Ebd.

[76] Ebd.

[77] Ebd., S. 639: „neminem laedere, omnibus prodesse"; ebd., S. 616f.; „neminem laedere, iuvare omnes".

[78] Grua, S. 653, an Kettwig: „De rebus civilibus principiisque justi vera multa et praeclara, sed non sufficienra dixit. Agnosco homines mutuo metu et necessitate ad colendam societatem et constituendam potestatem societatis cogi; sed praeter metum amor, praeter miseriae fugam felicitatis illecebra accessit, quae mutuis imprimis auxilus constat".

[79] Vgl. dazu meine Einleitung zu Pol. Schr. I, S. 5ff.

[80] Wie stark selbst die fortschrittlichen Kräfte im deutschen Bürgertum am Absolutismus klebten, zeigen etwa die Promotionsthesen Goethes in Straßburg. Vgl. dazu Gustav Radbruch, *Gestalten und Gedanken, 2.* Aufl., Stuttgart 1954, S. 70ff. Radbruch bewertet allerdings den gesellschaftlichen Gehalt der Thesen falsch, nämlich als Frühform Goethescher Staatsauffassung, was im Hinblick auf dessen demokratische Reformversuche in Weimar zweifellos falsch ist. Vgl. dazu Heinz Kamnitzer, Weimar zwischen Potsdam und Paris, in: *Neue Welt*, 4. Jg., Heft 15, S. 16ff. Wie sehr wir also auch Goethe in den Zusammenhang der demokratischen Tradition Deutschlands stellen müssen, so bleibt doch die merkwürdige Eingangsthese seiner Promotionsschrift: „Omnis legislatio ad Principem pertinet" bestehen, die eher nach Hobbes als nach Leibnizschem und spinozistischem Vernunftrecht klingt. Ja, Goethe geht noch weiter und fügt den zweiten Halbsatz an: „ut et legum interpretatio". Damit ist allerdings ein absolutes Herrschaftsverhältnis verfügt, das über den Weg der Gesetzesinterpretation bis zur Willkür entarten kann. Leibniz hingegen gedachte ja immer den Fürsten an übergeordnete Rechtssätze und an das *commune bonum* zu binden, war also in seiner Rechtsphilosophie der frühbürgerlichen, sich dem absolutistischen Staatswesen anpassenden Rechtstheorie um mehr als hundert Jahre voraus. Goethes Thesen fallen ins Jahr 1771.

[81] Friedrich Engels an P. Ernst, 5. Juni 1890, in: Karl Marx-Friedrich Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953.

[82] Hegel in einem Briefe an seinen Freund Niethammer.

[83] Hegel, *Rechtsphilosophie* § 185, S. 166. Hegel erkennt jedoch die ökonomischen Ursachen dieses von ihm verworfenen Zustandes nicht. Er tadelt vielmehr im gleichen Paragraphen, daß Platon in seinem Idealstaat Privateigentum und Familie ausschloß. Und in § 46 der *Rechtsphilosophie*, S. 59, heißt es ausdrücklich, die Versagung des Privateigentums sei ein Unrecht gegen die Person: „Die Idee des platonischen Staats enthält das Unrecht gegen die Person, des Privateigentums unfähig zu sein, als allgemeines Prinzip".

[84] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie.* § 45f., S. 58. Der Charakter der ideologischen Umkehrung des Abgeleiteten zum angeblich Ewigen, Notwendigen, Wesenhaften wird hier besonders deutlich erkennbar, weil Hegel diese Umkehrung selbst ausspricht: was dem unbefangenen Verstande als Mittel erscheint, wird hier zum Selbstzweck erklärt. Dafür gibt es bei Friedrich Engels treffende Klarstellungen: „Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es kein ideologischer Prozeß. Er imaginiert sich also falsche, resp. scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab". Engels an F. Mehring, 14. Juli 1893.

[85] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 55 Anmerkung, S. 64.

[86] Ebd., § 199, S. 174.

[87] Ebd., § 186, S. 167. Die Klassenstruktur der Gesellschaft wird dann noch einmal unmißverständlich in den §§ 243, 244 ausgesprochen, S. 200f.: „Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. – Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer, – denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, – auf der einen Seite wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der

Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt. Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert, – und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen, – bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt".

88 Ebd., § 245.

89 Ebd., § 195, S. 172f.

90 Ebd., § 246, S. 202.

91 Ebd., § 188, S. 169. Hegel gesteht den Hütern der äußeren Ordnung prinzipiell unendliche Vollmachten und totalen Wirkungsbereich zu. Der Übergang einer liberalen Staatsidee in die Idee des preußischen Obrigkeitsstaates wird hier als immanente Konsequenz aus der Natur der Klassengesellschaft abgeleitet. „Die Beziehungen des äußerlichen Daseins fallen in die Verstandesunendlichkeit; es ist daher keine Grenze an sich vorhanden, was schädlich oder nicht schädlich, auch in Rücksicht auf Verbrechen, was verdächtig oder unverdächtig sei, was zu verbieten oder zu beaufsichtigen, oder mit Verboten, Beaufsichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenschaftsgebung verschont zu lassen sei. Es sind die Sitten, der Geist der übrigen Verfassung, der jedesmalige Zustand, die Gefahr des Augenblicks u. s. f., welche die näheren Bestimmungen geben". Ebd., § 234, S. 196.

92 Engels hat diese ideologische Anschauung von Recht einmal so charakterisiert: „Die Widerspiegelung ökonomischer Verhältnisse als Rechtsprinzipien ist notwendig ebenfalls eine auf den Kopf stellende: Sie geht vor, ohne daß sie den Handelnden zum Bewußtsein kommt, der Jurist bildet sich ein, mit aprioristischen Sätzen zu operieren, während es doch nur ökonomische Reflexe sind – so steht alles auf dem Kopf". Engels an C. Schmidt, 27. Oktober 1890.

93 Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Blatt XVIII.

94 Insofern das „falsche Bewußtsein" auch eine Widerspiegelung der Realverhältnisse ist, kann es sich dem ideologiekritischen Entlarvungsprozeß gleichermaßen als mitkonstitutiv für die Gesellschaft erweisen und so, seinerseits widergespiegelt und also in doppelter Umkehrung, zur Erhellung der Realverhältnisse beitragen. Insofern ist, wie Spinoza feststellt, das Wahre in der Tat übergreifendes Allgemeines auch des Falschen: *verum est index sui et falsi.* Die Wahrheit dieses Satzes offenbart sich allerdings nur jenem Spiegel-Blick, von dem hier die Rede ist und der die Voraussetzung aller Ideologiekritik darstellt. Jede spekulative Philosophie unterliegt dem Paradox, daß sie zugleich falsch und wahr ist. Sie ist wahr, insofern sie die Wirklichkeit spiegelt, das heißt in dem Prozeß spekulativen Denkens, in dem die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit als System konstruiert wird, reproduziert; sie ist falsch, insofern sie ein endliches Spiegelbild der unendlichen Totalität entwirft, das gemessen an ihrem eigenen Anspruch der Totalität schon nicht mehr adäquat ist. Diesem Zugleich von Wahr und Falsch kann spekulative Philosophie (und keine andere hat überhaupt die Idee der Totalität) nicht entgehen; es führt sie zur Selbstaufhebung. Den Gedanken in seiner Selbstaufhebung festhalten zu können, das heißt die Identität von Identität und Nicht-Identität seiner selbst zu sein, macht den Rang spekulativen Denkens aus.

95 Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Blatt VIII.

96 Ebd., Blatt XXII und XXX.

97 Ebd., Blatt I.

98 Karl Marx – Friedrich Engels, *Briefwechsel*, Band III, S. 472.

99 Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Blatt XIV.

100 Ebd., Blatt III.

101 Ebd., Blatt II. Hegel hat in der „Rechtsphilosophie" das private Grundeigentum, als die Entstehung der Klassengesellschaft überhaupt, völlig falsch bewertet, was damit zusammenhängt, daß er unter dem Blickwinkel des an Klassen gewöhnten und gebundenen Denkens kein freies Verhältnis zum Eigentumsbegriff gewinnen konnte. Zur Kritik siehe Karl Marx, *Das Kapital*, Band III, Berlin 1949, S. 664 Anmerkung.

102 Karl Marx, *Das Kapital*, Band III, S. 841.

103 Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Blatt XIV. Hier taucht bereits in präziser Formulierung die Problematik der Manipulierung der Bedürfnisse als der Macht eines Fremdwesens, mithin einer neuen, spätkapitalistischen Form des Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisses auf.

104 Ebd., Blatt I.

105 Anmerkung des Herausgebers: bis ins Jahr 1968.
106 Von „usu“ bis „firmata“ im Manuskript durchgestrichen.
107 Von „Est autem honeste vivere“ bis „poenis“ im Manuskript gestrichen.
108 Von „Alterum ut hi“ bis „nascatur“ im Manuskript gestrichen.
109 Von „Altera autem“ bis „laedere vellent“ im Manuskript gestrichen.
110 Der letzte Satz im Manuskript gestrichen.

8. Feuerbachs Leibniz-Bild

Leibniz als Logiker hat eine weitreichende Beachtung gefunden. Auch der Neukantianismus hat sein Leibniz-Bild und seine Vorstellung von der Leibniz-Rezeption in der Philosophiegeschichte breit ausgemalt. In der klassischen Historie der Metaphysik hat Leibniz seinen Platz – wenn auch meist in verzerrter Sicht.

Neueren Datums ist erst (und eher zaghaft) der Rückgriff auf Leibniz als einen der großen Begründer der Dialektik in der neuzeitlichen Philosophie.[1] Und kaum je hat man sich der Mühe unterzogen, die Rezeption seiner dialektischen Konzepte in der klassischen bürgerlichen Philosophie zu rekonstruieren – eine Rezeption, die im 18. Jahrhundert eng mit der Geschichte des Spinozismus verknüpft ist und bei Lessing und Herder Höhepunkte hat; die dann über Schelling[2] und Hegel[3] in den großen Systemen des deutschen Idealismus ihren Niederschlag fand und in die Naturwissenschaften eingedrungen ist,[4] bis sie in Feuerbachs Leibniz-Monographie zu einer systematischen Interpretation zusammengefaßt wurde und beim jungen Marx[5] wie noch in Lenins Feuerbach-Lektüre[6] ausklingt. Danach wird es still um den Dialektiker Leibniz. Mit seiner Wiederentdeckung verbindet sich das Desiderat, den Stufen seiner frühen Rezeption nachzugehen. Die Analyse des Feuerbachschen Leibniz-Buches soll einen (noch unvollkommenen) Beitrag zu dieser Rezeptionsgeschichte und damit zugleich einen Beitrag zur Geschichte der neueren dialektischen Philosophie liefern.

Zugleich ist damit die Absicht verbunden, einer marxistischen Aneignung des Leibniz-Erbes weiter den Weg zu ebnen – denn Feuerbachs Leibniz-Bild mit seiner quer zur traditionellen Leibniz-Rezeption stehenden Einschätzung des systematischen Gehalts der Leibnizschen Metaphysik hat sowohl Marx als auch Lenin beeindruckt und kann den Ausgangspunkt für eine nicht-idealistische Rekonstruktion der Monadenlehre abgeben. Zum rezeptionsgeschichtlichen gesellt sich also auch ein systematisches Interesse.[7]

Daß schließlich sich auch in der Leibniz-Monographie die Ablösung Feuerbachs von Hegel vorbereitet – vor allem unter dem Einfluß des

Leibnizschen Natur-(Welt-)Begriffs, sei nur am Rande vermerkt. Dieser Gesichtspunkt spielt für unsere, auf Leibniz gerichtete Fragestellung nur eine untergeordnete Rolle, gewinnt aber für den Umbruch des Philosophie-Konzepts im „Vormärz“ Relevanz.

I.

1837 erschien in Ansbach im Druck- und Verlagshaus Carl Bügel Ludwig Feuerbachs *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie.* Auf dem Titelblatt stellt sich das Werk als ein Band der *Geschichte der neueren Philosophie* vor, also als eine Fortsetzung jener Darstellung des neuzeitlichen Denkens, die Feuerbach bereits mit einem ersten Bande unter dem gleichen Titel begonnen hatte. Es muß verwundern, daß in einem philosophiegeschichtlichen Übersichtswerk, das doch in keinem Falle auf einen unbegrenzten Umfang berechnet sein konnte, Leibniz einen so breiten Raum einnimmt, daß er – gegenüber der im ersten Bande abgehandelten Entwicklung der Philosophiegeschichte – ein eindeutiges Übergewicht erhält. Umso mehr muß dies verwundern, als Leibniz in der großen Systemzeit des deutschen Idealismus, also von Kant bis Hegel, nicht als zentrale Gestalt behandelt wurde und Feuerbach doch eben aus dieser Schulphilosophie herkam. Auch in Feuerbachs Erlanger Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie[8] nimmt Leibniz nur ebensoviel Platz ein wie Descartes, wenn auch deutlich mehr als Spinoza und Kant. Ein sicherer Blick dafür, daß bei Leibniz die Probleme der späteren Metaphysik in nuce enthalten sind, muß Feuerbach bei der Abfassung des Buches geleitet haben, sei es daß er aufgrund seiner Erfahrungen bei den Vorlesungen für die Behandlung der Leibnizschen Philosophie von vornherein eine umfängliche Darstellung ins Auge faßte, sei es daß ihm während der Arbeit die Proportionen unter der Hand aus den Fugen gerieten. Es ist, als ob der Riese Leibniz den übrigen Gestalten der neueren Philosophie über den Kopf wüchse.

Feuerbach, des Unverstandes der eigenen Zeitgenossen und ihrer Mißgunst an der eigenen Person gewahr geworden, mag die öffentliche Mißachtung, die der alternde Leibniz, immerhin doch auch schon zu seiner Zeit ein Denker und Wissenschaftler von europäischer Geltung, durch die Höflingsgesellschaft in Hannover und Berlin erfuhr, als verwandtes Schicksal empfunden haben, wenn er sich auch im streng

philosophischen Zusammenhang seines Werkes über diese biographischen Aspekte nicht äußert. Die Schmach jenes Begräbnisses, bei dem sich zur letzten Ehre des Begründers der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, des langjährigen Beraters und hohen Hofbeamten dreier hannoverscher Herzöge, deren Ansprüche auf die Kurwürde und auf den englischen Königsthron er mit Geschick und Erfolg verfochten hatte, des von Zar Peter dem Großen zum kaiserlich russischen Hofrat ernannten Planers, niemand als sein Sekretarius eingefunden hatte – dieser für die „deutsche Misere" im Zeitalter des Absolutismus so bezeichnende, beschämende Ausklang eines schöpferischen Lebens hatte in Feuerbach gewiß zornmütige Anteilnahme erregt und eigene Ressentiments ausgelöst. Leibniz als geschichtliche Gestalt mußte ihm sympathisch sein.

Doch diese Neigung allein bestimmte gewiß nicht das Ausmaß der Beschäftigung mit dem Philosophen Leibniz. Vielmehr fand Feuerbach in der Leibnizschen Philosophie in der Tat den Schlüssel zum Verständnis der neueren Philosophiegeschichte, die bis zu Hegel hinführt, als Säkularisationsprozeß, den Schlüssel zu jener Interpretation, die er später auf die Formel brachte, die Theologie sei das Geheimnis der spekulativen Philosophie, die Anthropologie aber das Geheimnis der Theologie. In die Zeit der Abfassung des Leibniz-Werkes, also nach Abschluß des ersten Bandes der *Geschichte der neueren Philosophie*, fallen ausgedehnte naturwissenschaftliche Studien Feuerbachs, die die Nähe zur Leibnizschen Gedankenwelt mit sich bringen, zumal Leibniz ja nicht nur von der Physik, sondern gerade auch von der Biologie und Medizin entscheidend angeregt wurde und seinerseits die Konzepte der Naturwissenschaften zu Anfang des 19. Jahrhunderts noch nachhaltig beeinflußte. Während die mathematische Bedeutung von Leibniz und dementsprechend auch seine Rolle bei der Entwicklung der Logik von Feuerbach wenig beachtet werden, sind es die aus der Physik gezogenen Konsequenzen einer energetischen Substanzenlehre, der biologische Dynamismus und die ebenfalls aus Biologie und Medizin stammende Organismus-Idee, die Feuerbach anziehen: In der Realdialektik der Natur, wie Leibniz sie ausbildete, erkennt Feuerbach das systematische Komplement zu Hegels rigorosem Idealismus der Geist-Dialektik; von daher bahnt sich in der Leibniz-Monographie die spätere Überwindung der Hegelschen Position an.

Schon die Erlangener Vorlesungen heben wesentliche Momente der

Leibnizschen Philosophie hervor, die Feuerbach später zum Angelpunkt seiner Darstellung macht: Die Verwandtschaft zu Spinoza, aber eben das Neue, das Leibniz mit dem Konzept der Tätigkeit als bestimmend für die Substanz in die Diskussion bringt (Kraft, *actio, appetitus).* Feuerbach kritisiert da an Spinoza: „Die Substanz unterscheidet sich nicht von sich selbst, setzt sich nicht selbst entgegen; … es fehlt ihr das Princip der *Selbstthätigkeit;* ihre Thätigkeit ist eine *unmittelbare Folge* ihres Wesens, keineswegs ihr *Wesen* eine Wirkung ihrer *Thätigkeit.* Oder: sie wirkt nicht nach Innen, nicht auf sich selbst zurück, *sie bestimmt sich nicht selbst“.*[9] Diese Kritik ist schon mit dem Blick auf Leibniz geschrieben, der hier sozusagen maßstäblich gegenüber Spinoza wird. Im folgenden Abschnitt tritt das sofort zu Tage: „Das Princip der *Selbstthätigkeit, der Selbstbestimmung*, der *individuellen Lebendigkeit ist* es, das dem Spinozischen System mangelt, und dieses Princip ist *es*, welches das Wesen der Leibnizschen Philosophie constituirt“.[10] Daraus folgt die Ablehnung der Mechanik als Paradigma für die substantiellen Verhältnisse, bei Leibniz „concentrirte sich dieser Gegensatz gegen die nur mechanische oder mathematische Anschauung der Natur … zu einem gediegenen philosophischen Princip“.[11]

Wird die Substanz durch die Tätigkeit bestimmt, so sind die ihr zukommenden Besonderungen nicht nur von ihr unterschieden, sondern die Substanz unterscheidet sich selbst von ihrer Besonderheit, sie ist zugleich Allgemeines und dessen Gegenteil, das Besondere. Die Hegelsche Dialektik von Allgemeinem und Besonderem[12] wird hier gegen Spinozas unendliche Substanz, die nur Modifikationen kennt, ausgespielt und die Leibnizsche Monade als Begriff dieser Dialektik verstanden: „So fragen wir im Namen des Leibniz den Spinoza: Warum sollen und können denn nicht die *Theile* des Unendlichen selbst *Ganze*, selbst Totalitäten sein? … Das Unterschiedene von der Substanz muß daher nicht als *bloßer Unterschied*, sondern als *Unterschiedenes*, oder es muß nicht bloß im Unterschiede von der Substanz und darum als Etwas an sich Unreelles, Endliches, sondern in der Einheit mit der Substanz begriffen werden. Oder: der Unterschied, der in Spinoza nur ein *Prädikat* ist, ein Adjektivum, muß zum Subjekt, zu einem Substantiv erhoben werden“.[13] Diesen Selbstunterschied der Monade als Allgemeines (repraesentatio mundi) und Besonderes (bestimmte Kraft, Tätigkeit) faßt das Verhältnis, demgemäß die Aktivität Gattung auch der Passivität und mithin das Einzelne die Gattung des besonderen Allgemeinen ist: „Die

Qualitäten der Monade sind *Actionen*, die Actionen aber *Perceptionen.* Die Bestimmung ist eine Passio, aber eine Passio, die *Activität* ist“.[14] Als Seinsverhältnis ist dies die konkrete Wirklichkeit der Reflexion, diese ist das Einzelne, das sich als Gattungswesen bestimmt, die Aktivität, die ihr Sosein als Passivität erfährt. Feuerbach schlägt hier richtig den Bogen zu Hegel: „Die logische Kategorie, die Leibniz zum Princip machte, ist allerdings, wie Hegel nicht bemerkte, die Kategorie des *Fürsichseins“*.[15]

Jedenfalls gerät Feuerbach durch den Leibnizschen Kraft-Begriff auf ein naturalistisches, quasi materialistisches Substanz-Konzept, durch das der Hegelsche „Geist“ substituiert werden könnte, ohne die konstruktive Geschlossenheit des Hegelschen Systems preisgeben zu müssen! Durch Leibniz wird Feuerbach mißtrauisch gegen den absoluten Idealismus, hinter dem die Gefahr des spinozistischen unterschiedslosen All-Einen lauert. Hegels strenge Beschränkung der Philosophie auf das System des sich entwickelnden Wissens ließ sich in der Leibnizschen Gleichung von Sein und Darstellung aufheben (Seiendes ist nur *als Darstellung*, aber es ist diese Darstellung, indem es sich als gesetzt setzt; der aktivisch-passivische Doppelsinn von Darstellung – Vorgang und Resultat zu sein – drückt dies sprachlich aus). So konnte die spekulative Vertauschung von Subjekt und Prädikat begriffen werden: „Wir dürfen nur immer das *Prädikat* zum *Subjekt*, und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit“.[16]

Ein weiteres kommt hinzu: Feuerbachs Lösung von Hegel vollzieht sich parallel und in enger Verflechtung mit der Ausbildung seines eigenen religionskritischen Ansatzes.[17] Für diesen mußte die Auseinandersetzung mit Leibniz von entscheidendem Wert sein. Denn die grundsätzlich neuzeitliche Bestimmung des Denkens ist für Feuerbach die Areligiosität, daß heißt die absolute Trennung der Philosophie von der Theologie, die Einsetzung der Philosophie in die Rolle einer obersten Theorie diesseitiger Welterklärung. Genau diesen Umschlag vom transzendenten zum immanenten Denken entdeckte Feuerbach bei Leibniz, widersprüchlich belastet mit dem Versuch, auf dem Boden einer weltimmanenten Seinslehre noch die transzendente Gottesidee zu bewahren und zugleich eine private persönliche Religiosität zu salvieren. Die Leibnizsche Philosophie mußte im kritischen Durchdenken ihres Ansatzes damit geradezu zum Leitfaden werden, an Hand dessen Feuerbach seine eigene Auffassung klar herausarbeiten konnte. So ist die

Kennzeichnung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei Leibniz, die Kritik der *Theodizee*, ein Indiz für Feuerbachs zunehmende Verselbständigung gegenüber Hegel, ein Indiz für den von ihm eingeschlagenen Weg, der dann zum *Wesen des Christentums* führte. Ein Vergleich des Leibniz-Buches mit der späteren Darstellung Bayles kann zeigen, daß Bayle überhaupt erst durch die Kritik der *Theodizee* für Feuerbach einen philosophiegeschichtlichen Belang erhielt, und daß der eigentliche Umschlag zur neuen systematischen Problemstellung der Religionskritik von den Leibniz-Studien ausging.

So ist es kein Zufall, daß Lenin außer den *Vorlesungen über das Wesen der Religion* gerade das Leibniz-Werk – und dieses verhältnismäßig ausführlich – exzerpierte und mit fast überschwenglichem Lob bedachte: „In der glänzenden Leibniz-Darstellung müssen einige besondere hervorragende Stellen vermerkt werden (das ist nicht leicht, denn das Ganze – d. i. der erste Teil § 1-13 – ist eine hervorragende Sache, dann die *Zusätze vom Jahre 1847*“.[18] Lenin versteht bei seiner Feuerbach-Lektüre sehr richtig, daß Leibniz die Aufhebung der Theologie durch eine innerweltliche Ontologie der Materie vollzieht. „Ergo ist Leibniz über die Theologie zum Prinzip des unzertrennlichen (und universellen, absoluten) Zusammenhangs zwischen Materie und Bewegung herangekommen. So ist, scheint mir, Feuerbach zu verstehen“.[19] Daß diese Ontologie dialektisch ausfällt, wird von Lenin durchgehend hervorgehoben, daß die Leibnizsche Dialektik aber im Gegensatz zum Idealismus und Theologie steht, also eine erste Stufe auf dem Wege der neuzeitlichen Philosophie zu einer materialistischen Dialektik ist, liest Lenin aus Feuerbachs Darstellung auch da heraus, wo dessen eigene Deutung dem entgegenzustehen scheint. „Hier ist eine Dialektik eigener Art, und eine sehr tiefgründige, *ungeachtet* des Idealismus und des Pfäffischen“.[20] Das betonte *„ungeachtet“* enthält den *Gegensatz* dieser Dialektik zu Idealismus und Theologie, auch soweit sie im System vorkommen. Es unterstreicht damit Feuerbachs Darstellung, daß Leibniz gegen seine eigene philosophische Konzeption gehandelt habe, wenn er sich der zeitgenössischen Vorherrschaft theologischer Dogmen in der Philosophie immer wieder zu akkomodieren versuchte. Im einzelnen werden wir auf Lenins Exzerpte noch weiter unten eingehen, weil sie sowohl für eine marxistische Einschätzung von Leibniz wie auch für die Beurteilung der ideologiegeschichtlichen Rolle von Feuerbachs Werk zentral wichtig sind.

Zunächst gilt es aber nun, das Leibniz-Buch selbst näher zu

charakterisieren, wobei ein doppelter Gesichtspunkt zu beachten ist: einmal nämlich, welche Stelle dem Werk im Zusammenhang mit der Feuerbachschen Entwicklung zukommt, zum anderen, welche Bedeutung es für die Darstellung und Beurteilung der Leibnizschen Lehre besitzt.

II.

Es ist festzustellen: In der Geschichte der deutschen Leibniz-Tradition steht Feuerbach *an ausgezeichneter Stelle.* Von allen bedeutenden Philosophen, die auf Leibniz folgten und zum Teil unmittelbar, zum Teil mittelbar von ihm beeinflußt waren, hat Feuerbach als einziger dem Begründer des modernen Denkens in Deutschland ein umfassendes Werk gewidmet. Er ist nach Lessing der erste, der sich systematisch mit dem Ursprung der klassischen deutschen Philosophie auseinandersetzte und so eine Kontinuität des philosophischen Erbes herstellte, die über dem Einfluß Kants und der alles überschattenden Autorität Hegels verlorenzugehen drohte.

Erinnern wir uns kurz, was mit der Leibnizschen Philosophie geschehen war! In der flachen (wenn auch für den Universitätslehrbetrieb höchst brauchbaren) Systematik Wolffs hatten sich die eigentlichen Antriebe des Leibnizschen Denkens verflüchtigt, und es war eine Art rationalistischer Scholastik übrig geblieben, die mit Leibniz nie endenden und nie abgeschlossenen Fragen und seinen stets modifizierbaren, den jeweils neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung reflektierenden Lösungsansätzen kaum noch etwas gemein hatte. Da und dort brachen noch gelegentlich originale Leibniz-Motive auf, ohne daß daraus jedoch eine lebendige Weiterentwicklung hervorgegangen wäre. Lessing brachte sein Leibniz-Programm nicht zu Ende, sodaß die Wirkung ausblieb, die davon zu erwarten gewesen wäre. Und vollends die Jacobische Polemik des „Spinoza-Büchleins“ verlagerte den Akzent von Leibniz auf die allgemein spinozistische Bewegung, in die er Lessing einordnete, wobei die dialektischen Triebkräfte des Leibniz-Erbes verloren gingen. Es kam Kant und mit ihm das verhängnisvolle Mißverständnis der Realdialektik, die nun im antithetischen Schema der Antinomien der reinen Vernunft idealistisch verbogen wurde. Denn antithetisch konstruierte Widersprüche, die sich also gegenseitig ausschließen, sind ja nur als solche des Denkens, eben als Antinomien der reinen Vernunft, zu kennzeichnen. Die Dialektik wurde bei Kant

demgemäß zur „Logik des Scheins“. Der reale Sinn der Leibnizschen Dialektik, dergemäß auch gegensätzliche Bestimmungen in höherem Verein „kompossibel“ sein können, wurde in dieser kantischen Wendung preisgegeben; und für das Verständnis der Philosophiehistorie blieb Leibniz – aus der Sicht und Polemik Kants – ein Vorläufer, der die Transzendentalphilosophie vorbereitete, aber noch nicht erreichte.

Leibniz blieb so in gewissem Sinn ein Stiefkind der deutschen Philosophie, obwohl er, wie Feuerbach richtig bemerkt, deren Ahnherr und Stammvater ist. Schon zu Lebzeiten konnte ja Leibniz seine metaphysischen Ideen nur in kleineren Gelegenheitsschriften publizieren – wenn man von der problematischen *Theodizee* absieht. Fünfzig Jahre mußten die *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, die große Auseinandersetzung mit seinem Zeitgenossen Locke, auf eine postume Veröffentlichung warten. Kant studierte dieses Werk dann unter der Perspektive eines an Hume orientierten Skeptizismus und mißverstand es im Sinne seines subjektiv-idealistischen erkenntniskritischen Ansatzes. Das 19. Jahrhundert blieb (mit Ausnahme Feuerbachs) unter dem Eindruck dieser Leibniz-Auffassung Kants, und insbesondere die neukantianische Leibniz-Forschung trug dazu bei, dieses Bild zu befestigen. So schien Leibniz schließlich nur noch ein Vorbereiter Kants zu sein. Seine eigene Bedeutung glaubte man auf die Logik einschränken zu können – eine Meinung, wie sie sich im Anschluß an Russell und Couturat durchgesetzt hat.

Daß die kantische Perspektive dem Leibnizschen Denken nicht gerecht zu werden vermochte, leuchtet inzwischen ein.[21] Da war schon eher die pauschale Verrechnung unter den materialistischen Spinozismus, wie sie von Schelling und Jacobi vollzogen wurde,[22] zutreffend, wenngleich auch diese andere Richtung der Leibniz-Interpretation, zumal sie von idealistischem Standpunkt aus ein Anathema gegen ihn schleuderte, seiner eigentümlichen Leistung unangemessen bleiben mußte. Und im weiteren 19. Jahrhundert zumal wurde Leibniz mehr als Kuriosum denn als aktuelles philosophisches Problem empfunden. Erst mit dem beginnenden 20. Jahrhundert setzte eine selbständige Aufnahme Leibnizscher Gedanken in der Philosophie ein, nun aber durch die inzwischen erfolgte radikal antimaterialistische Entwicklung der bürgerlichen Wissenschaft von vornherein unter schlechtem Vorzeichen. Entweder wurde Leibniz auf den Problemkreis der modernen formalen Logik eingeschränkt und seine Metaphysik als eine Art

Gedankendichtung beiseite gelassen, oder aber er wurde im Sinne des Neukantianismus interpretiert. Niemand kam auf den Gedanken, daß vielleicht auch der Versuch unternommen werden könnte, Leibniz von Hegel her anzugehen.[23] So recht etwas mit ihm anzufangen wußte die Schulphilosophie des 20. Jahrhunderts trotz der nun einsetzenden Leibniz-Philologie nicht.

In dieser rezeptionsgeschichtlichen Situation kommt einem Rückgriff auf die Feuerbachsche Leibniz-Monographie eine besondere Bedeutung zu. Denn eine so durchsichtige und geschlossene Darstellung der Grundzüge der Leibnizschen Metaphysik findet sich kaum ein zweitesmal. Das verstreute Material zur Leibnizschen Systematik ist – natürlich auf dem Stand der Publikationslage von 1835 – zu einem einheitlichen, konsistenten theoretischen Gebilde verarbeitet, der Zusammenhang der verschiedensten Äußerungen von Leibniz zu metaphysischen Problemen wird hergestellt und (im Sinne der Konzeption der klassischen deutschen Philosophie von Fichte bis Hegel) in seiner „Konstruktion" nachvollzogen. Die Darstellung ist nicht bloß reproduktiv, sondern selbst originär philosophierend.

Vor allem aber – und das ist das wichtigste Moment für seine Stellung im Rahmen der deutschen Leibniz-Tradition – sieht Feuerbach ganz klar, daß Leibniz nicht als Vorläufer noch gar als ein unreifer Anfang des kantischen subjektiven, transzendentalen Idealismus gewertet werden kann, sondern von seinen eigenen Voraussetzungen her als entscheidender Einsatz der neueren Philosophie in Deutschland auf dem Wege zur Dialektik angesehen werden muß. Von Leibniz geht die große Bewegung der spekulativen Metaphysik aus, die zu den Systemen Fichtes und Hegels führte, wobei diese beiden Denker bestimmte Möglichkeiten des Leibnizschen Denkens heraushoben und weiterbildeten, während sie andere übersahen oder vernachlässigten. Indem sich die philosophischen Systeme auf der Höhe des deutschen Idealismus jedoch als einseitige Weiterentwicklungen aus bestimmten Leibnizschen Denkansätzen verstehen lassen, in denen die universale Weite des Leibnizschen Philosophierens, vor allem seine Naturdialektik, nicht mehr in den Blick kommt (wenn auch bei Hegel dafür wesentliche neue Aspekte in der Dialektik der Geschichte gewonnen werden), so wird Feuerbachs Versuch, das integrale Leibnizsche System der Monadologie zu restituieren, besonders wichtig. Indem die Differenz Fichtes zu Leibniz und Hegels zu Leibniz auf der Basis einer neu gewonnenen Einsicht in

das monadologische Weltbild faßbar wird, läßt sich nämlich zugleich zeigen, wie die Umstülpung der Hegelschen Philosophie bei Marx durch die Feuerbachsche Aktivierung Leibnizscher Traditionen gefördert wurde. Darauf werden wir noch zu sprechen kommen.

Auch *die fortschrittliche* Grundhaltung von Leibniz, der die theologisch gebundene Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts[24] zugunsten einer rein innerweltlichen Ontologie überwand und damit die Philosophie als solche, das heißt als selbständige Wissenschaft, in Deutschland allererst begründete, hebt Feuerbach deutlich heraus. In gleichem Maße erhellt aus seiner Darstellung die Überlegenheit der Leibnizschen Grundkonzeption über den reinen Empirismus oder den toten Mechanismus vieler seiner Zeitgenossen. Feuerbach betont mehr als die meisten Leibnizinterpreten den Gesamtumfang dieses Denkens, die vorausgreifende Weite und insistierende Tiefe, die ihm eignen. Der Rang Leibnizschen Philosophierens und seine Bedeutung für die Hauptprobleme der Philosophie kommen bei Feuerbach deutlich heraus. Auch noch zu einem Zeitpunkt, als Feuerbach selbst schon den Durchbruch zum radikalen Materialismus vollzogen hatte, hebt er diese Seite an Leibniz anerkennend hervor: „Der wahre, der *mit dem Leben, dem Menschen identische* Philosoph muß *gallo-germanischen* Geblütes sein. Erschreckt nicht, ihr keuschen Deutschen, über diese Vermischung! Schon Anno 1716 haben diesen Gedanken die Acta Philosophorum ausgesprochen. ‚Wenn wir die *Deutschen* und die *Franzosen* gegeneinanderhalten, so haben zwar dieser ihre ingenia mehr Hurtigkeit, jene aber mehr Solidität, und man könnte füglich sagen, das temperamentum gallo-germanicum schicke sich am besten zur Philosophie, oder ein Kind, welches einen *Franzosen* zum Vater und eine *Deutsche* zur Mutter hat, müßte (caeteris paribus) ein gut Ingenium philosophicum bekommen. Ganz richtig, nur müssen wir die Mutter zur Französin, den Vater zum Deutschen machen. Das *Herz* – das weibliche Prinzip, der *Sinn* für das Endliche, der Sitz des Materialismus – *ist französisch gesinnt;* der *Kopf*– das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus – *deutsch.* Das Herz revolutioniert, der Kopf reformiert; der Kopf bringt die Dinge *zustande*, das Herz in *Bewegung.* Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenschaft, Blut, Sinnlichkeit, da ist auch *Geist.* Nur der Esprit Leibniz’, sein sanguinisches, materialistisch-idealistisches Prinzip war es, was zuerst die Deutschen aus ihrem philosophischen Pedantismus und Scholastizismus herausriß“.[25] Da wird der Impetus,

den die Leibnizsche Philosophie dem deutschen Denken gab, richtig hervorgehoben, und Leibniz erscheint geradezu als der Prototyp des Philosophen im Feuerbachschen Sinne – gegen Hegel, aber auch gegen die Einseitigkeit der französischen Materialisten.

Ungeachtet dieser Verehrung für Leibniz zeichnet Feuerbach auch die Grenzen, die Mängel und Fehler, die er am Leibnizschen System festzustellen meint. So diente Feuerbachs Buch dem materialistischen Leser zur Anleitung, das Große an Leibniz sehen zu lernen, ohne sich der Kritik zu entschlagen; so hat Lenin daraus sein Leibniz-Verständnis gewonnen und ist dabei zu grundsätzlichen Aussagen über den Philosophen gekommen. Feuerbach wird dergestalt zum Vermittler zwischen Leibniz und dem marxistischen Entwurf einer nicht-hegelischen Dialektik, die viel von den bei Leibniz angelegten Tendenzen aufgenommen hat.

III.

Leibniz' Werk ist von einer unübersehbaren Fülle und Reichhaltigkeit. Nicht nur die Mathematik und die Philosophie, die seine Leistungen am getreuesten bewahrt haben, sondern fast alle Wissenschaften verdanken ihm entscheidende Anregungen, wichtige Entdeckungen, methodische Neuerungen. Vieles davon ist auch philosophisch belangvoll. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie steht darum vor der schwierigen Aufgabe, aus dem vorgegebenen Stoff die zentralen Problemstellen herauszuheben, von denen aus eine perspektivisehe An- und Übersicht des Ganzen zu gewinnen ist.[26] Feuerbach hat einen eng begrenzten Standpunkt gewählt, der ihm erlaubt, einen kleinen Ausschnitt aus dem Lebenswerk von Leibniz bis ins Einzelne zu untersuchen und innerlich zusammenhängend zu entwickeln, um ihn so zu einem Fokus für das umfassende Ganze des Leibnizschen Weltbilds werden zu lassen. Diese selektive Methode hat dadurch ihren Sinn, daß der anvisierte Teilaspekt den Grundriß dieses Weltbilds vorzeichnet und so eine Projektion auf den Umfang des wissenschaftlich-weltanschaulichen Ganzen zuläßt.

Feuerbach beschränkte sich darauf, die Leibnizsche *Metaphysik* zu behandeln, und gab sie als den Inhalt seiner Philosophie im ganzen aus. Um den Wert dieser Darstellung, die Zulänglichkeit dieses Ansatzes beurteilen zu können, müssen wir bedenken, ob die metaphysischen Auffassungen von Leibniz wirklich der Schlüssel zu seinem Denken, zu

seinen wissenschaftlichen Leistungen und zu seiner Aktualität sind. Anders gefragt: Ist die Metaphysik ein Zugang, der auch den Logiker Leibniz, den Wissenschaftsorganisator, den Politiker verstehen lehrt?

Leibniz' Metaphysik ist der Versuch einer Weltauslegung, die von wenigen, allerdings fundamentalen Prinzipien aus die Struktur der Welt nachzukonstruieren unternimmt. Insofern geht in dieses System – anders als bei den großen enzyklopädischen Unternehmen eines Aristoteles, Thomas von Aquin oder Hegel – das ausgebreitete Einzelwissen, über das Leibniz in weit größerem Maße als alle seine Zeitgenossen verfügte, nicht ausdrücklich ein. Das Idealbild einer philosophischen Deduktion *more geometrico*, wie es bei Spinoza leitend wurde, beherrscht gleichermaßen auch den Mathematiker Leibniz, ja ihn vielleicht sogar noch mit größerer methodischer Strenge. Der am Muster der Mathematik gewonnene Wissenschaftstypus aber schreibt vor, daß ein Ensemble von innerlich verbundenen, widerspruchsfreien Grundsätzen die apriorische Basis bilde, auf die jede Verifikation am Einzelfall und jede weitere komplexe Ableitung rückbezogen werden könne; das Axiomensystem an sich aber müsse innerhalb seiner selbst als schlüssig und komplett eingesehen werden können (Evidenz-Postulat). Insofern nun die Leibniz'sche Metaphysik diesen Ansprüchen einer Prinzipienlehre von streng mathematischer Geschlossenheit Genüge tun will, ist Feuerbach berechtigt, sie allein als den Kern der Leibniz'schen Philosophie auszugeben. Denn diese Metaphysik muß ja nun in allen Detailarbeiten des Philosophen sich als deren innerster Kern und Leitfaden erweisen. Feuerbach hat ganz in dem Sinne, wie Leibniz sein Anliegen selbst verstand, den gedanklichen Unterbau, das „weltanschauliche Fundament" aller Einzelforschungen des enzyklopädischen Denkers herausgeschält. Die Darstellung der Leibniz'schen Philosophie als eine Darstellung der wesentlichen Positionen ihrer Metaphysik hat insoweit ihre Berechtigung, als damit nur eine Herausarbeitung ihres inneren logischen Zusammenhangs im Rahmen eines tragenden und übergreifenden Weltbildes bezweckt ist. Leibniz wird aus sich selbst verstanden, d.h. in einem strikten Sinne *„hermeneutisch"* interpretiert.

Gemäß dieser „hermeneutischen" Methode ist das Buch aufgebaut. Zunächst wird Leibniz im Zusammenhang der neueren Philosophie betrachtet, im besonderen gegen Spinoza und Descartes abgehoben (§§ 1–4). Dieser philosophische Auftakt folgt aber nicht im mindesten

historischen Gesichtspunkten und Methoden, sondern ist ein immanent systematischer; d.h. die Philosopheme werden als eine Abfolge von Bestimmungen erläutert, in die sich die Begriffe selbst entfalten, gemäß einer ihnen innewohnenden Gesetzlichkeit der Entwicklung. Irgendwelche außerbegrifflichen Voraussetzungen dieses Wandels werden nicht gesucht. Die Hegel'sche Auffassung von der Philosophiegeschichte als einer Entwicklungsgeschichte des Begriffs liegt hier zugrunde.

Alsdann folgt eine genaue Interpretation des Wesens der Monade (§§ 5–8). Die Bestimmungen der Monade werden abgeleitet und das darin angelegte ontologische Gefüge durchsichtig gemacht. Der Zusammenhang der Monaden verweist auf den ihnen gemeinsamen Seinsgrund, der allererst ihre Verbindung untereinander stiftet: die Materie, die in §§ 9-11 charakterisiert wird. Damit sind die Voraussetzungen gegeben, um nach der Ordnung des monadischen Seins auf dem Grunde der allgemeinen Materie zu fragen. Der universale Zusammenhang, die gegenseitige Repräsentation und die prästabilierte Harmonie, als der Leibniz'sche Weltbegriff, werden erörtert (§§ 12-15). Insofern die Betrachtung des welthaften Seins sowohl hinsichtlich des Ganzen wie des Ursprungs zum Unendlichen übergeht, entspringt an dieser Stelle das theologische Problem, dem Leibniz in seinem monadologischen System eine andere Formulierung gibt als in der *Theodizee.* Diesem inneren Bruch widmen sich §§ 16 und 17, außerdem eine ergänzende Anmerkung aus der zweiten Auflage 1847.

Als Übergang von der Metaphysik des Geistes zur Theorie der Erkenntnis steht schließlich die sog. Pneumatologie am Schlusse der Darstellung (§§ 18-19), auch diese wieder mit einer zusätzlichen Anmerkung vom Jahre 1847 versehen. Die Frage der eingeborenen Ideen, die Leibniz in der Auseinandersetzung mit Locke *(Nouveaux Essays sur l'Entendement Humaine)* eingehend behandelte, steht im Mittelpunkt dieser Darlegungen. Damit findet die Leibniz'sche Metaphysik ihren natürlichen Abschluß: der Kreisbogen zurück zum monadologischen Ausgangspunkt ist geschlagen.

Die folgenden kritischen Bemerkungen Feuerbachs (§ 20) sollen zeigen, wie Leibniz von seinen eigenen Voraussetzungen aus zur Aufhebung dieser Voraussetzungen in einzelnen Punkten kommt, daß also sein System die eigene Anforderung der stringenten Geschlossenheit nicht erfüllt. Zugleich sucht Feuerbach die Stellen zu markieren, an denen

Leibniz sich selbst nicht genügt.

Darstellung und Kritik halten sich streng innerhalb des Leibniz'schen Systems selbst. Die Grenze dieser Methode wird deutlich, wenn wir fragen, aus welchen Motiven und Überlegungen denn dieses metaphysische Prinzipiengefüge erwachsen ist. Eine *historische* Interpretation müßte nämlich dazu übergehen, die gesellschaftlichen, wissenschaftsgeschichtlichen und persönlichen (also auch religiösen) Voraussetzungen zu klären, die zu diesem und gerade zu diesem philosophischen Weltbild, seinen Zweideutigkeiten und Inkonsequenzen führten. Hier nun wäre es notwendig, im einzelnen und gründlichst von den speziellen Studien des Philosophen zu sprechen, und zu zeigen, wie gewisse metaphysische Formulierungen nur die Verallgemeinerungen und ontologisch ins Grundsätzliche umgedachten Resultate empirischer Forschungen und Entdeckungen seiner Zeit und seiner selbst sind. Das heißt, der empirische Ursprung des dann sekundär als apriorisch gesetzten Axiomensystems bedürfte der Erhellung. An dieser Stelle kämen nun alle die enzyklopädischen Mosaikteilchen ins Spiel, auf die die selektive Methode Feuerbachs verzichtet. Nur von ihnen her ließe sich die wissenschaftsgeschichtliche und weltanschauliche *Bedeutung* der Leibnizschen Metaphysik demonstrieren.

Es kann Feuerbach kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß er zu einer solchen Konkretisierung der Leibniz-Interpretation nicht vorgestoßen ist. Bis heute mangelt es an einer zulänglichen Darstellung dieser Probleme,[27] – und zu seiner Zeit ließ die Situation der Quellenkenntnis, bei völlig unabgeschlossener Materialsammlung sowohl zu Leibniz wie zur Wissenschaftsgeschichte seiner Zeit, eine eindringliche Behandlung des Themas in diesem Sinne ohnehin nicht zu. Vielmehr ist sein Vorgehen, eine immanent im Leibniz'schen System der Metaphysik verbleibende Darstellung zu geben, ungeachtet ihrer Mängel auch heute noch von aktuellem Wert. Denn Feuerbach kann im metaphysischen System das organisierende Strukturprinzip des Leibnizschen Weltbildes herausarbeiten, sodaß die enzyklopädische Weite der Einzelforschungen und -interessen sich dann in dieses Modell einfügen lassen und von daher ihr Zusammenhang sichtbar wird.

IV.

Ein weiteres Moment, das wir bei der Feuerbachschen Leibniz-Auslegung

beachten müssen, ist die zum Zeitpunkt der Arbeit an dem Buche noch nicht überwundene idealistisch-hegelianische Ausgangsposition des Autors. Die Entstehung des Werkes fällt in die Mitte der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts, also ins erste Jahrfünft nach Hegels Tod und in eine Zeit, in der Feuerbach den Bruch mit der Hegelschen Philosophie noch nicht vollzogen hatte. Bekanntlich bringt erst der Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" von 1839 diesen Bruch.[28] Im Leibniz-Buch sind also die Einflüsse des Hegelschen absoluten Idealismus noch voll spürbar, wenn man auch nicht übersehen darf, daß sich Feuerbach (gerade am Beispiel der Leibnizschen Philosophie) schon allmählich zum Materialismus durchzuringen beginnt. Gewisse Widersprüchlichkeiten des Werks rühren aus dieser zwiespältigen Haltung der Umbruchzeit her. Während Feuerbach etwa die zentrale Bedeutung der Materie für die Leibnizsche Ontologie richtig erkennt und auf die *Theodizee* auch schon gelegentlich das „anthropologische Prinzip" kritisch anwendet, kommt er in der Charakteristik der Perzeption und der prästabilierten Harmonie noch zu Auffassungen, die durch die idealistische Tradition bestimmt sind. Wir werden das weiter unten sehen.

So wird die Analyse des Leibnizschen Materiebegriffs für Feuerbach einerseits zum Anlaß, über die Mängel des Hegelschen Idealismus nachzudenken und sich in Richtung auf seine eigene spätere Philosophie zu entwickeln. Andererseits aber hindert die idealistische Grundeinstellung, die immer wieder durchschlägt, ihn daran, alle materialistischen Elemente bei Leibniz wahrzunehmen und weiterzudenken. In den Zusätzen zur Neuauflage, die Feuerbach 1847 aus Anlaß der Aufnahme in die von ihm selbst veranstaltete Gesamtausgabe einfügte, wird dies besonders deutlich. Da greift er Leibniz nämlich in viel schärferer Form an als zehn Jahre vorher und wird ihm (und seiner eigenen Konzeption von 1837) nicht mehr ganz gerecht. Feuerbachs kritische Zusätze der Auflage von 1847 treffen jedoch mehr das Leibniz-Bild der idealistischen Philosophietheorie (und also sich selbst, insoweit er diesem Bild noch verhaftet blieb), als das Leibnizsche Original. Da die 1. Auflage eine Reihe von Annahmen der idealistischen Leibniz-Interpretation übernommen hatte, mußte Feuerbach, nach seiner Wende zum Materialismus, in Leibniz seine eigene Vergangenheit kritisieren.

Der hauptsächliche Mangel der Feuerbachschen Leibniz-Kritik liegt aber darin begründet, daß er das vorherrschende *dialektische* Moment

bei Leibniz nicht genügend zur Kenntnis nimmt. Feuerbach hatte, auch schon zur Zeit seiner hegelianischen Anfänge, stärker ausgeprägt jedoch nach seiner Abkehr von der Hegelschen Tradition, eine Ferne zu dialektischen Denkfiguren, was ihn wohl dazu befähigte, zur materialistischen Destruktion Hegels überzugehen, jedoch zugleich einen Rückschritt gegenüber der Hegelschen Philosophie bedeutete. Die Marxsche Kritik an Feuerbach in den elf Feuerbach-Thesen wird gerade von einer Position her vorgetragen, die an den Einsichten der Hegelschen Dialektik festhält, diese jedoch aus der Realverfassung des Seienden und nicht aus der Reflexionsstruktur des Denkens gewinnt. Marx knüpft damit – ob er sich dessen bewußt war oder nicht, ist hier nicht zu untersuchen – an die Leibnizsche Dialektik an, wobei wir annehmen dürfen, daß die Erstauflage des Feuerbachschen Leibniz-Buches mit ihren zahlreichen Quellenbelegen dem jungen Marx einen wesentlichen Anstoß zur Beschäftigung mit dem Leibnizschen Denken gegeben hat.[29] Insofern die Dialektik also bei Feuerbach zu kurz kommt, müssen in der Tat viele Formulierungen von Leibniz einen idealistischen Anschein erwecken, den sie im Rahmen eines dialektischen Verständnisses des Systems verlieren würden. Auf diese Weise paralysiert Feuerbach im Endeffekt wichtige Einsichten, die er von seiner materialistischen Sicht aus gewinnen konnte.

Es muß also die Stellung des Leibniz-Buches in Feuerbachs Entwicklung, seine Entstehung in der Zeit der langsamen Ablösung von Hegel, bei der Beurteilung des Feuerbachschen Leibniz-Bildes berücksichtigt werden. Wir müssen spezifische hegelianisierende Idealismen als solche seiner Frühphase erkennen; wir müssen ferner in der materialistischen Kritik der Zusätze von 1847 unterscheiden: einmal die materialistischen und anthropologischen Einwände gegen die Leibnizsche Theologie; zum anderen die Verzerrungen, die aus der Projektion des neuen materialistischen Standpunkts Feuerbachs auf die hegelianisierten Züge seines Leibniz-Verständnisses von 1837 entstehen; drittens müssen wir in Rechnung stellen, daß Feuerbach die dialektischen Momente bei Leibniz weitgehend ausspart. Und schließlich können wir, nach gebührender Beachtung dieser Einschränkungen, den Wert der Feuerbachschen Leibniz-Analyse in einer Reihe von grundsätzlich richtigen Einsichten in die diesseitig-weltliche, materiell fundierte, rational-realistische Ontologie von Leibniz schätzen lernen. Derart daß angesichts der in der traditionellen Leibniz-Interpretation

vorgenommenen Mißdeutungen das Werk Feuerbachs auch heute noch eine bessere Einleitung in das monadologische System darstellt als die meisten neueren Publikationen.

Wir werden in unserer Behandlung des Werkes dem Aufbauprinzip Feuerbachs (siehe oben) nicht genau folgen. Zunächst werden wir nämlich (nach einer allgemeinen Übersicht über die philosophiegeschichtliche Plazierung von Leibniz durch Feuerbach) den Materiebegriff herausarbeiten, von dem her erst eine klare und widerspruchsfreie Bestimmung der Monade und der Perzeption möglich wird. Diesem Komplex gilt der zweite Schritt, mit dem wir sogleich die Frage nach den eingeborenen Ideen verbinden, um dann mit einer Betrachtung des dialektischen Moments zum Leibnizschen Weltbegriff der prästabilierten Harmonie überzuleiten, als dessen Grenze sich schließlich das theologische Problem der *Theodizee* erweist. Sodann muß abschließend die Gesamtbeurteilung, die Feuerbach Leibniz angedeihen läßt, zur Sprache kommen.

V.

Wie erwähnt stand die Leibniz-Rezeption ein Jahrhundert lang im Schatten der Spinozismus-Debatte, die zwar den Rahmen dafür abgeben konnte, das fortschrittlich-materialistische Element an Leibniz fruchtbar werden zu lassen, nicht aber die über Spinoza weit hinausführenden eigenen Ansätze seines Denkens kenntlich zu machen. Demgegenüber setzt Feuerbach sogleich mit eigenem Gesichtspunkt ein, indem er die Originalität der Leibnizschen Philosophie herausstellt und sie gegen die zeitgenössischen Strömungen abgrenzt. Da sind von internationalem Rang vor allem der Cartesianismus und Spinozismus, gegen die Leibniz sich als selbständiger Denker abhebt, und gerade dann deutlich abhebt, wenn man die Einströmungen cartesianischen und spinozistischen Denkens bei ihm berücksichtigt. Da sind in Deutschland die Vertreter der ausgehenden Scholastik und der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts, über deren mediokre Problemlosigkeit sich Leibniz mit einem Schlage berghoch erhebt. Schließlich sind da auch einige sich abseits der großen philosophischen Zeitströmungen haltende Autoren, bei denen gewisse, noch unausgereifte Antizipationen späterer Leibniz'scher Gedanken auftreten; ihnen widmet Feuerbach seine besondere Aufmerksamkeit. Wer denkt noch an Gelehrte wie Digby, Henry More, Poiret, Cudworth,

Glisson? Feuerbach spürt ihnen nach, um einen Zusammenhang der ideologischen Zeitströmungen herzustellen, innerhalb dessen Leibniz selbst seinen Platz hat und aus dem heraus seine geniale Konzeption erst recht verstanden werden kann. Bei Digby finden sich Ansätze eines qualitativen Materialismus, der die rein quantitative Betrachtung ergänzen soll. Bei More tritt die Kategorie des Lebens in den Mittelpunkt und wird auch die tote Materie als ein dunkles Leben begriffen. Cudworth will die res extensa des Descartes nicht jeder inneren Tätigkeit beraubt wissen. Und Glisson, der als Arzt ein sensibleres Verhältnis zum Stofflichen besaß als die am Leitbild der Physik orientierten Philosophen, erkennt in der Substanz ein energetisches Moment. Wir sehen, wie sich hier Leibniz' entelechialer, dynamischer Substanzbegriff vorbereitet, ohne jedoch bei diesen Vorläufern schon klar durchdacht und mit der physikalischen Theorie in Einklang gebracht worden zu sein.

Alle diese Außenseiter der großen philosophischen Bewegung des 17. Jahrhunderts, bei denen Feuerbach mit Recht das Wetterleuchten Leibnizscher Probleme sieht, nehmen teil an der Auseinandersetzung um das Wesen des *substantiellen* Seins, die seit der Zweisubstanzenlehre des Descartes aktuell geworden war. Ihr Protest gegen den physikalisch untermauerten Mechanismus bediente sich zum großen Teil noch überlieferter Argumente und ging hervor aus idealistisch platonisierenden Anschauungen, die den neuen Erkenntnissen der Naturwissenschaften nicht mehr entsprachen. Zum kleineren Teil (so vor allem bei Glisson) stehen dahinter halb intuitiv geahnte, halb unvollkommen gewußte Einsichten in die Natur des Lebendigen, des Organischen, die von der damals gerade in den ersten Anfängen steckenden biologischen Forschung erarbeitet wurden. Auf Leibniz hat die Biologie seiner Zeit einen tiefen Eindruck gemacht,[30] und wir dürfen annehmen, daß die gleichen Motive auch bei seinen Vorläufern wirkten. Feuerbach erkennt nun genau den Fortschritt, den die Leibnizsche Theorie gegenüber den verworrenen Vorstellungen dieser wenig früheren oder gleichzeitigen Gelehrten-Generation darstellt. Er verfällt nicht in den nahe liegenden Fehler, Leibniz gleichsam aus seinen Vorgängern herauszulesen, sondern notiert die neuen Gesichtspunkte, die erst aus den umlaufenden unklaren Spekulationen eine philosophisch begründete Lehrmeinung machten. Leibniz verzichtete nämlich nicht auf die Übernahme all der Erkenntnisse, die die mechanistischen Naturwissenschaften seiner Zeit ihm darboten und die er selbst ja

wesentlich bereichert hatte. Er demonstrierte sie nur als einen Sonderfall, als einen Teilaspekt des umfassenderen Seins, das nicht allein aus mechanistischen Prinzipien erklärt werden könne. Nicht fruchtlose konservative Opposition gegen die neue Wissenschaft, sondern deren Ausbau und Fortführung bis zum Punkte ihres Umschlagens in qualitativ neue Wahrheiten – das war Leibniz' Verhältnis zu seiner Zeit. Es ist darum völlig verfehlt, ihn als eine Art letzten Erben mittelalterlicher Scholastik hinzustellen, wie manche neueren Interpreten das getan haben. Gegen derartige Versuche, Leibniz aus der fortschrittlichen wissenschaftlichen Bewegung seines Jahrhunderts auszuklammern und ihn mit More oder Cudworth auf eine ideologische Stufe zu stellen, hat Feuerbach schon die richtige Perspektive aufgewiesen.

Von besonderem Interesse ist die Begründung, die Feuerbach dem Auftreten von Leibniz gibt. Er sagt nämlich, daß jede Zeit die ihrem allgemeinen Geiste entgegengesetzten Tendenzen schon in sich birgt und so aus sich selbst heraus die Voraussetzungen dafür schafft, daß ihr historisch relativer Standpunkt durch einen reicheren, fortgeschritteneren überwunden werde. „So fehlte es doch, da jede Zeit eine Totalität ist, und daher die ihrem herrschenden Geiste entgegengesetzten, erst in der Zukunft sich entfaltenden Momente in sich trägt, auch hier nicht an abweichenden, ja entgegengesetzten Anschauungen und heftigen Widersprüchen".[31] Diese kurze Bemerkung ist methodisch ungemein aufschlußreich. Sie zeigt nämlich, daß Feuerbach hier (trotz seines im allgemeinen undialektischen Denkens) unter dem Einfluß Hegels eine Auffassung von der Dialektik des geschichtlichen Verlaufs gewonnen hat, dank deren ihm die historische Ortsbestimmung der Leibnizschen Philosophie gelingen konnte.

Insofern Leibniz die inneren Widersprüche eines rein mechanisch gefaßten Substanzbegriffs bewußt macht, vollzieht er in Feuerbachs Sicht nur eine geschichtliche Notwendigkeit. (Daß er weit über seine Zeit, ja noch über die Hegels hinaus eine moderne Auffassung des Substantiellen antizipierte, konnte Feuerbach allerdings noch nicht sehen, da gerade diese aktuellen Züge in der Leibnizschen Philosophie erst in jüngster Zeit herausgearbeitet wurden.)[32] Aus dieser antimechanistischen Position ergibt sich die Differenz zu Descartes, die eine zweifache ist: Zum einen lehnt Leibniz die Zweiteilung von res cogitans und res extensa ab, weil es keinen zureichenden Grund geben kann, der die Verdoppelung des substantiellen Seins rechtfertigen würde,

und weil die bloße Ausdehnung zur Bestimmung der Materie ohnehin nicht ausreicht. Zum zweiten wendet sich Leibniz gegen die – ebenfalls dem Dualismus entspringende – Entwertung des materiellen Seins zu einem rein mechanischen, zur bloßen Maschine, und sucht dagegen die in der Materie selbst liegende Aktivität herauszustellen. Dazu dient ihm der Kraftbegriff der Biologie und Medizin als Schema. Diesen Gegensatz zu den Cartesianern hat Feuerbach besonders hervorgehoben.

Nun hatte auch Spinoza an der Zweisubstanzenlehre Anstoß genommen und im Widerspruch gegen sie den Pantheismus der Gleichsetzung von Substanz, Natur und Gott entwickelt.[33] Dieser Monismus aber überwand die cartesische Spaltung des Seins nicht im Seienden selbst, also in bezug auf das, was *in* der Welt begegnet, denn nach wie vor bleiben die zwei Attribute der Substanz, Ausdehnung und Denken, gegeneinander unabhängige innerweltliche Phänomene; sondern nur im Seienden im ganzen, also in bezug auf die Welt als Inbegriff aller Seienden. So gewann die cartesische Bestimmung des substantiellen Seins als eines selbständigen bei Spinoza Evidenz im Hinblick auf das Eine, Ganze (und Hegel hat dieses Denken der Einheit bei Spinoza nachdrücklich gewürdigt). Alles innerweltlich Seiende ist aber verbunden mit anderem Seienden, mit diesem in wechselseitiger Abhängigkeit verknüpft, also gerade nicht selbständig. Nur die Welt als solche kann unter der Kategorie der Selbständigkeit begriffen werden. Insofern Spinoza die cartesianische Bestimmung der Substanz (die ja auch schon die scholastische war) beibehielt, mußte sein Monismus in höchster Allgemeinheit verharren, konnte seine Substanz nur *eine* sein (und sich so dem Gottesbegriff äquivok gebrauchen lassen). Dagegen erhob Leibniz Einspruch. Sein Realismus ließ es nicht zu, alle Seienden in der Welt, alle individuell wirklichen Dinge nur als unsubstantielle, phänomenale Abkömmlinge der einen göttlichen Substanz anzusehen. Das Einzelne mußte in seinem substantiellen Sein gegen diese Abwertung bewahrt werden. Leibniz’ Individualismus ist daher materialistischer als Spinozas Pantheismus. Denn er hat die Anerkennung des substantiellen Charakters der Einzeldinge (in ihrer Dinglichkeit) zur Voraussetzung. Da nun aber die Einzeldinge in der Welt einen gegenseitigen Bedingungs- und Abhängigkeitszusammenhang bilden, kann die Kategorie Selbständigkeit nicht mehr zur Bezeichnung des substantiellen Seins Verwendung finden. Leibniz’ Dialektik sprengt den klassischen Substanzbegriff. Er führt nun eine neue Bestimmung ein,

die er dem organischen Sein entnommen hat, die sich aber, weit genug gefaßt, auch auf das physikalische Sein übertragen läßt: die *Selbsttätigkeit.* Mit dieser Gegenüberstellung, die Feuerbach vornimmt, um den Leibnizschen Substanzbegriff gegen den cartesianischen und spinozistischen abzugrenzen, hat er einen Grundzug des monadologischen Systems herausgestellt: den Dynamismus. „Der Begriff der Substanz empfängt nach Leibniz sein Licht nur von dem Begriffe der *Kraft* und zwar der *tätigen Kraft".* Materie braucht nun nicht länger mehr als tote Masse betrachtet zu werden, sondern zeigt sich in der Fülle ihres auf ständig weiterschreitende Selbstentfaltung angelegten Seins. Daß dieses antimechanistische Moment der Leibnizschen Philosophie in der Folgezeit vergessen wurde, gehört zu den großen Versäumnissen in der deutschen Philosophiegeschichte. Denn von hier aus wäre ein reicher, lebendiger Materialismus zu entwickeln gewesen, der in der Wolffschen und Kantschen Metaphysik ganz und gar ungesehen blieb. Es ist Feuerbachs Verdienst, als erster dieses durchaus materialistische Motiv wieder ans Tageslicht gebracht zu haben, ehe eine spätere bürgerliche Interpretation es lebensphilosophisch-vitalistisch verfälschen konnte.

Ganz richtig erkennt Feuerbach, daß von solch materialistischer Grundhaltung aus, die sich noch dazu mit einem uneingeschränkten Rationalismus paart, eine echte theistische Religiosität gar nicht mehr durchzuhalten ist. Wenn Leibniz *also persönlich* noch seine christliche Gläubigkeit bewahrte, so ist das – von seiner Philosophie her gesehen – eine private, das rein immanente Weltbild in keiner Weise tangierende Meinung, die in seinem System keinen Platz hat. Leibniz' Grundhaltung ist prinzipiell areligiös. Wenn Feuerbach mit dieser Feststellung auch dem äußeren Anschein zu widersprechen scheint, so hat er damit doch tiefer in das Wesen der Leibnizschen Philosophie hineingesehen als jene Philosophiehistoriker, die an dem Wortlaut seines persönlichen Glaubensbekenntnisses haften. Denn dieses hat für den *Denker* – wie Feuerbach richtig erkannte – keinerlei Verbindlichkeit, ja erhebt nicht einmal Anspruch darauf. Die Religiosität von Leibniz ist völlig *gleichgültig* im Hinblick auf die Systematik und Konsequenz seines Denkens. Und um das deutlich zu machen, konfrontiert Feuerbach ihn mit Pierre Bayle, jenem großen Skeptiker und Atheisten der gleichen Zeit, dessen Lebenswerk ein Kampf gegen die Vorurteile des Glaubens ist. Bayle, so sollte man meinen, sei weit unchristlicher, weit areligiöser als Leibniz. Aber – dies ist Feuerbachs tiefer Gedanke – Bayles Denken

kreist noch um die Religion, wenn auch ablehnend, negativ. Es ist noch vom Typus christlich-religiösen Denkens bestimmt, gegen das er polemisiert. Leibniz aber steht schon jenseits aller Betroffenheit. Er hat die spezifisch neuzeitliche Denkhaltung, für die das religiöse Bekenntnis wissenschaftlich völlig irrelevant ist.

Wer sich heute um Leibniz bemüht, ist wie eh und je dem Mißverständnis ausgesetzt, seine private Konfession als Teil seines philosophischen Systems zu nehmen. Fast alle neueren Darstellungen seiner Philosophie leiden unter diesem Irrtum.[34] In diesem Punkte ist der Rückgang auf Feuerbach die Voraussetzung für ein marxistisches Leibniz-Verständnis.[35]

Später hat Feuerbach diesen Widerspruch zwischen privater, subjektiver Religiosität und wissenschaftlicher, objektiver Rationalität als „Heuchelei“ bezeichnet und damit in schärfster Form den ideologischen Schein entlarvt, der sich über das Denken der Neuzeit legte. „Denn wo die Religion im Widerspruch steht mit den wissenschaftlichen, politischen, sozialen, kurz geistigen und materiellen Interessen, da befindet sich die Menschheit in einem *grundverdorbenen, unsittlichen* Zustand – im Zustand der *Heuchelei …* Soll nun dieser Zustand des Widerspruchs, der Heuchelei, der sich schon im Machiavelli, im Vanini, im Leibniz, hier nur in einer anderen Weise, mehr noch im Cartesius, im Bayle auf das Widerwärtigste darstellte, in der sogenannten ‚positiven Philosophie‘ aber seinen tragikomischen Schluß- und Kulminationspunkt gefunden hat, soll dieser Zustand nicht aufgehoben werden, soll er ein dauernder sein? Nein! Er muß überwunden werden; dieser Widerspruch ist *der faulste Fleck, der Schandfleck* unserer neueren Geschichte, unserer Gegenwart“.[36] Heuchelei besagt dabei nicht subjektiv willentlicher Betrug, sondern aus objektiven Widersprüchen im gesellschaftlichen Sein hervorgehende Täuschung. Feuerbach sieht diesen Sachverhalt allerdings nur unscharf und vermag – bei mangelndem gesellschaftlichem Bewußtsein – den Unterschied subjektiver Ehrlichkeit und objektiver Täuschung noch nicht exakt zu bestimmen. Wohl aber sieht er an dieser Stelle, wie auch schon in seinem Leibniz-Buch, daß ein Spalt zwischen der Realität und ihrer Widerspiegelung im Denken klafft, der zu Zweideutigkeiten im Denken selbst führen muß. Der reinlichen Ausfällung dieses zeitgebundenen Ballastes aus dem Sinngefüge der Leibnizschen Philosophie gilt sein Bemühen.

VI.

Indem man die Zugeständnisse Leibniz’ an den religiös gebundenen Zeitgeist (die keineswegs als „Tarnung“, sondern durchaus als subjektiv echt empfundene Gläubigkeit gewertet werden müssen) von seinem *Werk* trennt, also zwischen Subjektsphäre und objektiver Werksphäre unterscheidet, gewinnt man allererst die Dimension Leibnizschen Sprechens. Schon Lessing hatte eine exoterische und eine esoterische Terminologie bei Leibniz gegeneinandergestellt und den wahren Sinn seines Denkens in den esoterischen Formulierungen gefunden. Dieses Discrimen ist berechtigt, denn Leibniz selbst hat wiederholt ausgesprochen, daß er denselben Sachverhalt in gemeinsprachlicher Weise und mit metaphysischer Strenge aussagen könne und daß nur letztere Form dem Gegenstand voll angemessen sei. Feuerbach geht aber noch weiter als Lessing. Er muß sich ja mit der Tatsache auseinandersetzen, daß Leibniz umfangreiche theologische Abhandlungen geschrieben hat, die zweifellos nicht nur den taktischen politischen Bestrebungen entsprungen sind, eine Wiederherstellung der nationalen Einheit und Größe durch Beseitigung der verhängnisvollen konfessionellen Spaltung in Deutschland zu fördern. Aber die Stellung, die Leibniz gegenüber der Theologie bezieht, ist so souverän, daß die grundsätzliche Areligiosität seines Denkens dadurch nicht beeinträchtigt wird. Feuerbach gebraucht dafür einen charmanten Vergleich aus dem Geiste der literarischen Salons der Aufklärung und spielt wohl auch auf den Gedankenaustausch des Philosophen mit der Kurfürstin Sophie von Hannover und der Königin Sophie Charlotte von Preußen an, welch letzterer ja zur Entstehung der *Theodizee* führte: „Leibniz huldigte der Theologie seiner Zeit; aber so, wie ein geistreicher, hochgebildeter Mann im Gefühle seiner Superiorität einer Dame huldigt, und in der Konversation mit ihr seine Ideen in ihre Sprache übersetzt, ja paraphrasiert, obwohl leider! nicht zu leugnen ist, daß diese deference und complaisance gegen die Theologie zugleich einen inneren und zwar sehr nachteiligen Einfluß auf seine Philosophie hatten. Wohl darf man insofern den Unterschied zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Leibniz machen, obgleich es sehr schwer ist, die Grenzen beider zu bestimmen, da Leibniz höchst selten dans la rigueur métaphysique spricht“.[37]

So muß man bei Leibniz zwischen „eigentlicher“ und „uneigentlicher“

Rede unterscheiden, welch letztere durch die allgemein allegorisierende Tendenz des Barock unterstützt wird. Feuerbach macht diesen Unterschied durchgängig, d.h. er führt das Lessingsche Leibniz-Programm konsequent weiter. Auch darin erweist er sich wieder als Bahnbrecher für die Methode der Leibniz-Forschung. Denn ohne jenen Unterschied von esoterischer und exoterischer Rede ernst zu nehmen und sorgfältig auf die Texte anzuwenden, wird ein kritisch unterscheidendes Eindringen in die verzweigten Gedankengänge des Philosophen nicht möglich. Schon die Tatsache, daß seine meisten Schriften sich aus dem Gespräch bzw. der Korrespondenz mit einem Partner entwickelt haben und auf dessen Denkgewohnheiten weitgehend Rücksicht nehmen und eingehen, macht eine solche Scheidung von „eigentlichen“ und „uneigentlichen“ Aussagen notwendig. Vollends nun noch die vertrackte Lage, in der sich Leibniz als subjektiv gläubiger, wissenschaftlich aber atheistischer Denker befand, bedingt die gleiche „semantische Differenz“. Hierin muß uns also Feuerbach gegen alle jene Interpreten, die Leibniz einsinnig lesen möchten, methodisch richtungweisend bleiben.

VII.

Noch ein weiterer Aspekt der Feuerbachschen Leibniz-Deutung, der mit dem soeben behandelten Gegensatz von esoterischer und exoterischer Rede zusammenhängt, muß beachtet werden. Wir hatten gesehen, daß diese zweierlei Darstellungsweise, deren sich Leibniz bei der Erläuterung seines Systems bediente, im Zusammenhang steht mit dem Zwang zu äußerlichen Zugeständnissen an den theistischen Denkhabitus seiner Zeit. So ergeben sich Widersprüchlichkeiten zwischen seinen Formulierungen selbst, aber auch zwischen den Prinzipien einer Philosophie und bestimmten daraus wegführenden Thesen, vor allem theologischen Inhalts. Feuerbach notiert diese Widersprüche und geht ihnen auf den Grund. Das muß richtig verstanden werden. Auch in der späteren bürgerlichen Leibniz-Forschung ist von gewichtiger Seite behauptet worden, das Leibnizsche Denken sei in sich widerspruchsvoll, uneinheitlich, vieldeutig.[38] Diese neuere Interpretation legt es aber darauf an, dem Philosophen grundsätzlich einen einheitlichen Gesichtspunkt seiner Weltauslegung zu bestreiten und seine Äußerungen auf divergierende Perspektiven zu relativieren. Leibniz wäre demzufolge

ein großartiger Gelegenheitsdenker, der jedoch nicht zu einer systematisch zusammenhängenden Philosophie (etwa im Sinne Kants oder Hegels) durchgedrungen wäre. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Beurteilung der Leibnizschen Lehre diese ihres Anspruchs auf Verbindlichkeit berauben muß. Auf diese Weise können die dialektische Betrachtungsweise und die materialistischen Ansätze als belanglose Nebensächlichkeiten oder unwesentliche Seitentriebe abgetan werden. Die Beschäftigung mit Leibniz verpflichtet alsdann zu keinen Konsequenzen mehr.

Feuerbach dagegen hält an der inneren Einheitlichkeit und zwingenden Logik des Systems fest (seine ganze Darstellungsweise beruht darauf), ohne daß er darauf verzichten würde, die Widersprüche als solche kenntlich zu machen. Darin liegt seine Bedeutung gerade für den heutigen Leser, daß eben die Geschlossenheit des Leibnizschen Weltbildes zusammen mit seinen Unstimmigkeiten als ein Ganzes vorgeführt wird. Diese Betrachtungsweise, die die einzig zulässige ist, wenn anders man nicht Leibniz überhaupt aus der Philosophie in die Geistesgeschichte verbannen will, macht die Überlegenheit Feuerbachs über alle neueren Leibniz-Interpretationen aus, die entweder so von ihrem Gegenstand eingenommen sind, daß sie die Widersprüche nicht mehr sehen, oder sich so sehr für eine Neutralisierung von Leibniz interessieren, daß sie die Einheit des Systems nicht mehr gelten lassen. Hiergegen ist Feuerbachs besonnene, klare Analyse von höchstem Nutzen.

Worin sieht nun Feuerbach die grundsätzlichen Unstimmigkeiten des Leibnizschen Denkens? Auf eine kurze Formel gebracht, lautet Feuerbachs These etwa so: Zwischen monadologischem und theologischem Weltbild gibt es keine schlüssigen Verbindungen; an dieser Diskrepanz leidet die *Theodizee.* Andererseits erwächst aber auch innerhalb der theologischen Konstruktion selbst eine Ambivalenz, die sich aus der jeweiligen Blickrichtung auf die naturwissenschaftlich begründete Ontologie oder auf die traditionell-religiöse Glaubenshaltung ergibt.

Die Theodizee ist, ihrer Problemstellung nach, die Geschichtsphilosophie der noch religiös gebundenen Aufklärung. Das Problem der Geschichte konnte auf dieser Stufe der modernen Denkentwicklung, die von dem absoluten Vorrang der Naturwissenschaften und ihrer Methode bestimmt war, erst

unvollkommen gestellt werden, nämlich als Frage nach der Einrichtung der Welt in ihrem universalen Verlauf. Dabei spielen eschatologische Vorstellungen keine Rolle mehr (anders bei Pascal, dessen Anthropologie das geschichtliche Wesen des Menschen ganz und gar unter die Idee eines endzeitlich ausgerichteten Heilsplanes stellt). Mit der Ausschaltung eines solchen transzendent orientierten Geschichtsbildes reduzierte Leibniz die Theologie weithin auf eine immanent weltliche Ontologie, als deren extremale Grenze (im Sinne des *limes* der Infinitesimalrechnung) der Gottesbegriff auftritt. Alles quantitativ Beschränkte ist rein diesseitig zu verstehen, nur der Übergang zum Ursprung (lim O) oder zur unendlichen Ganzheit der Welt (lim ∞) entzieht sich dieser Verstehbarkeit und wird darum als transzendente Größe gesetzt. Der Unterschied von Extremwert und endlichen Größen, der als rein ontologisch gefaßt wird, bedingt die Unvollkommenheit der einzelnen Monade gegenüber dem Ganzen. So ist das Übel in der Welt als ein notwendiges, prinzipiell unaufhebbares, wenn auch reduzierbares, eingesehen. Dieser ontologische Gedanke erlaubt auch eine theologische Auslegung, die Feuerbach derart zusammenfaßt: „Nur durch die Schranke sind also die Monaden gesetzt. Ohne die Schranke wäre kein Unterschied von Gott, wäre nur eine Substanz. Gott konnte, sagt Leibniz in der Sprache theologischer Vorstellungsweise, der Kreatur nicht alles geben, ohne aus ihr einen Gott zu machen; notwendig ist deswegen das Dasein von unterschiedenen Graden in der Vollkommenheit der Dinge und von Grenzen aller Art“.[39] Die theologische, exoterische Formulierung widerstreitet in dieser Fassung nicht der esoterischen ontologischen. Feuerbach kann nun aber zeigen, daß die ontologisch gemeinte, theologisch gefaßte Aussage in rein theologische Vorstellungen umschlägt, wenn Leibniz z.B. von einem Beistand oder einer Mitwirkung Gottes, der dabei als außerweltliches, individuelles Wesen erscheint, bei der Aktivität der Monaden spricht. Aus dem Zugeständnis an die religiöse Denkweise der Zeit in der exoterischen Rede ergibt sich unversehens eine theologische Wendung, die mit der philosophischen Systemlage nicht zu vereinbaren ist.

Es mag dies zum Teil daher kommen, daß Leibniz sich nicht von dem überlieferten Gottesgedanken freimachen konnte. Feuerbach hat diese Einsprengsel tradierter Theologie bei Leibniz vorzüglich kenntlich gemacht (§ 16) und dabei den fundamentalen Gegensatz von Philosophie und Theologie herausgearbeitet. Leibniz hält sich *gedanklich* stets im

rein philosophischen Bereich; sobald er jedoch in *Vorstellungen* zu seinen Zeitgenossen spricht, also auf deren Weltbild sich einläßt (wobei dieses Weltbild ja gewissermaßen auch noch die alltägliche, unphilosophische Voraussetzung seines eigenen Lebens ist), verfällt er immer wieder in theologische Anschauungen. Feuerbach kritisiert diese Inkonsequenz unnachsichtig und bestimmt das Verhältnis von Philosophie und Theologie als einander ausschließende Weisen der Konstitution der Einheit von Welt. Die Philosophie konstruiert die Welt aus einem innerweltlichen autonomen Prinzip, die Theologie leitet sie heteronom aus der Setzung einer transzendenten Macht ab (und verschiebt so das Ursprungsproblem nur um eine Instanz, ohne es wirklich zu lösen, das heißt sie geht von einem anthropomorphen Modell aus). Nur die Philosophie kann den Anspruch erheben, die Welt vernünftig und wissenschaftlich zu erklären. Indem Feuerbach aber zugleich zeigt, wie bei Leibniz der Umschlag ins Theologisieren zustande kommt (und wie wenig wirklich systematische Konsequenzen er hat), zerbricht er nicht die Einheit des Leibnizschen Systems, sondern scheidet nur zwischen dem Kern der Systemaussage und zeitbedingten Formulierungen.

VIII.

An der Frage nach der Rolle der Materie im System von Leibniz scheiden sich die Deutungen. Zugegeben, daß Leibniz sich hier nicht immer klar ausdrückt, sodaß retrospektiv mehrere Auslegungen möglich scheinen könnten! Diese Unentschiedenheit besteht bei ihm selbst keineswegs in der Sache, sondern liegt nur in der Wahl des angemessensten Ausdrucks für ein so schwieriges Phänomen, wie es eine dialektisch prozessuale Materie ist. Immerhin ergeben sich daraus dem Interpreten einige Schwierigkeiten, deren Überwindung nun allerdings ein Maßstab dafür sein kann, ob das fortschrittliche Erbe der Leibnizschen Philosophie wirklich ergriffen wurde. Bezeichnend ist, daß gerade der extreme Idealismus in der deutschen Philosophie die materialistischen Momente bei Leibniz wohl erkannt und schärfstens bekämpft hat. Erst der Rückzug der Schulphilosophie auf die Positionen Kants im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert brachte es mit sich, daß nun gewisse Stellen bei Leibniz (unter Vernachlässigung oder gar Unterdrückung anderer, eindeutig materialistischer Aussagen) im Sinne eines transzendentalen Kantianismus ausgelegt wurden, sodaß Leibniz mit

einemmale als Vorläufer des kantischen subjektiven Idealismus erscheinen mußte.

Das stärkste Bollwerk gegen eine solche Verzerrung, die heute fast gänzlich das Leibniz-Bild der bürgerlichen Philosophie bestimmt, ist die vorzügliche Analyse des Materie-Begriffs im Feuerbachschen Werk. Wenn Feuerbach auch noch nicht zum dialektischen Kern der Leibnizschen Materie-Auffassung durchstößt (obgleich er manchmal nahe daran ist), so analysiert er doch schlüssig und systemgerecht die fundamentale Rolle, die der Materie im monadischen Aufbau des Seins zukommt. Ohne Materie – das ist Feuerbachs richtige Darstellung der Leibnizschen Auffassung – gäbe es keine Vielheit von Monaden, deren geordneter Zusammenhang die Welt ausmacht. Materie, Welt und ordo monadum sind letzten Endes unauflöslich miteinander verbunden; es gibt kein Seiendes, dessen Sein nicht auf diese Bestimmungen zurückverwiese. Die Einheit des Seienden, als welche wir die Welt begreifen (deren Struktur sich als ordo monadum gemäß der repraesentatio mundi darstellt), liegt in der universalen Materie begründet. Indem Feuerbach diesen Konnex deutlich herausarbeitet, zeigt er (ganz gegen seine eigene, idealistische Grundeinstellung jener Zeit) den wahren Materialismus in der Theorie von Leibniz auf.[40]

„Die *allgemeinste* erste metaphysische Bestimmung der Materie ist daher die, daß sie die Vorstellung und Anschauung eines außer mir (praeter me), unabhängig von mir existierenden Wesens ist“.[41] Diese Materie-Definition Feuerbachs, die übrigens fast ebenso in die Definition Lenins eingegangen ist,[42] wird hier aus der Leibnizschen Metaphysik herauspräpariert und als Voraussetzung einer sinnvollen Auslegung des monadologischen Systems angesehen. Es folgt nun zwar eine sehr Hegelsche Auseinandersetzung des Verhältnisses von Materie und Geist, von dinglichem Sein und Vorstellungsinhalt; in diesem Rahmen will Feuerbach die Materie als das „Anderssein des Geistes“, als seine passive Seite dartun und die Einheit von geistigem Zentrum und materieller Peripherie dadurch deduzieren, daß er den Geist als Übergreifendes, die Materie umfassendes und als „verworrene Vorstellung“ produzierendes Prinzip einführt. Diese objektiv-idealistische (bei Leibniz zweifellos als Denkmöglichkeit angelegte, aber *nicht* gemeinte) Konzeption hat ihren Ursprung in dem Mißverständnis des Begriffs der Perzeption, worauf wir im nächsten Abschnitt eingehen werden. Hier ist wichtig, daß Feuerbach den spekulativ-konstruktiven

Gedanken Hegels, den er in Leibniz hineinliest, selbst wieder annulliert, wenn er feststellen muß: „Außer dem Raume, der Ausdehnung und anderen materiellen Bestimmungen, kurz außer dem nur passiven oder leidenden Vermögen gehört aber noch etwas *anderes* zur Konstitution des Wesens der Materie. Aus den ersten Prinzipien der Monadologie, nach welchen die Seele das universale Prinzip alles Seins und Wesens ist, ergibt sich, daß dieses andere nichts sein kann als die *tätige Kraft.*“[43] Die Tätigkeit, das aktive entelechiale Moment, das unter dem Einfluß Hegels zunächst als „Geist“, und zwar der Materie vorgeordnet, deklariert worden war, erweist sich hier nun – unter dem Eindruck der originalen Textbefunde – als eine *materielle* Bestimmung selbst. Damit enthüllt sich die Materie im System von Leibniz als universaler Seinsgrund schlechthin. Keiner hat das so deutlich gesehen wie Feuerbach; und in einer ergänzenden Anmerkung von 1847 präzisiert er diesen Standpunkt noch weiter: „Naturaliter est creaturis materiam habere neque aliter possibiles sunt.“[44] Wir müssen bei dieser Gelegenheit, wo die Materie als die Grundbedingung der Kreatur ausgesprochen wird, die frühere Behauptung, daß die Seele das Prinzip der Differenz und Individualität sei, berichtigen. Leibniz sagt zwar in eben demselben Briefwechsel, daß die Entelechie die Materie unterscheidet, verschieden macht; aber er leitet daselbst wieder die Verschiedenheit der Entelechien oder Seelen aus der Verschiedenheit der Materie ab“.[45] Damit ist eine absolute Umkehrung des idealistischen Hegelschen Standpunktes vorgenommen. Wenn alles Sein individuell ist, wie Leibniz gegen die Universalsubstanz Spinozas geltend macht, und die Materie den Grund und das Wesen dieser Individualität ausmacht, so ist das Sein als materielles erwiesen und die Materie tritt anstelle des Geistes als „übergreifendes Allgemeines“ auf. Darum kann Leibniz ihr auch schon Tätigkeit, Kraft, Produktivität, also entelechialen Charakter zuschreiben. Das Reich des Seienden als ein vielfach gegliedertes und in sich unterschiedenes, hat nun den Grund seiner Mannigfaltigkeit im Materiellen. Die Materie selbst ist qualitativ differenziert, also nicht mehr die abstrakte res extensa des Descartes, oder das dem Denken entgegengesetzte Attribut im Sinne Spinozas. Vielmehr kann nun, im qualitativen Stufenbau des Materiellen, das Denken als eine Bestimmung des materiellen Seins auf dessen höchster Stufe verstanden werden. Diesen materialistischen Kern bei Leibniz deutlich gemacht zu haben, ist ein entscheidendes Verdienst des Feuerbachschen Werkes, weswegen

wir noch heute sein Studium jeder anderen Leibniz-Interpretation vorzuziehen geneigt sind.

An dieser Stelle wird nun ganz deutlich, daß Feuerbachs Beschäftigung mit Leibniz wohl eine wichtige Rolle in seiner Abkehr vom Hegelschen Idealismus gespielt hat. Durch Leibniz wird ihm die philosophische Möglichkeit einer Konstruktion von Welt aus der Materie bewußt, und im Leibniz-Studium sind die Überwindung des Hegelianismus und der Durchbruch zur Erkenntnis der Materie als des primären Seinsgrundes angelegt. Die außerordentliche Betonung, die Feuerbach in seiner Leibniz-Deutung dem Materie-Problem gibt – und ich kenne keine andere Leibniz-Darstellung, bei der dies so in den Vordergrund träte, worin allein schon die singuläre Bedeutung des Feuerbachschen Interpretationsansatzes begründet ist –, deutet auf die nächsten Schritte seiner eigenen philosophischen Entwicklung voraus. Wenn Feuerbach in seiner für ihn klärenden Auseinandersetzung mit Hegel das Bewußtsein auf die Sinnlichkeit, also auf die Rezeptivität für das materielle Objekt zurückführt,[46] so folgt er damit dem von ihm bei Leibniz aufgenommenen Gedanken von dem Aufbau der Perzeption, die als perception confuse im rein Materiellen beginnt und als perception distincte im Bewußtsein (apperception) ihren Gipfel erreicht.

Wenn Feuerbach ferner seine Kritik am Hegelschen System darauf zuspitzt, daß sich dort die Autonomie des Systems gegenüber dem Inhalt durchsetzt, daß die Darstellung gegenüber dem Dargestellten Vorrang bekommt – und wir brauchen hier nicht zu fragen, ob dieser Vorwurf berechtigt ist –, so könnte sich seine eigene Vorstellung von einem „offenen“ Philosophieren gerade an dem unsystematischen, aus dem unmittelbaren Denkprozeß erwachsenden Leibnizschen Philosophieren orientiert haben.

(In Paranthese mag hier die Erwägung angefügt sein, daß es vielleicht möglich ist, Typen von Dialektik gemäß dem Typus der dialektischen Darstellungsweise zu unterscheiden, die von verschiedenen systemkonstituierenden Kategorien dominiert werden. Auf den ersten Blick könnte man eine von der Konstruktion der Totalität beherrschte dialektische Verfahrensweise (etwa im System Hegels) abheben von einer an der Kategorie Möglichkeit orientierten Entwicklungstheorie – gleichsam eine systemtheoretisch-strukturale und eine evolutionstheoretische Variante. Die zweite würde bei Leibniz ihren hervorragendsten Vertreter sehen, und eben eine solche zweite Variante

hätte auch eine größere Affinität zum Materialismus, während der Hegelsche Panlogismus sich letzten Endes nur in einer Geistphilosophie streng durchführen läßt).

IX.

Ein Kernbegriff der Leibnizschen Philosophie ist die Perzeption. Es kommt alles darauf an, diesen Terminus richtig zu bestimmen, ihn gegen den üblichen Sprachgebrauch abzusetzen, und das in ihm enthaltene grundsätzlich Neue zu sehen, wenn man Leibniz gerecht werden will. Sobald Perzeption als ein Bewußtseinsakt gefaßt wird, verfehlt man den Sinn nicht nur dieses Wortes, sondern des metaphysischen Grundgedankens von Leibniz überhaupt. Alsdann würde nämlich die Tätigkeit der Monade auf Vorstellung und (entsprechend der zweiten Bestimmung monadischen Seins durch den appetitus) auf Strebung reduziert, also spiritualistisch gefaßt. Demgegenüber besagt die recht verstandene *Perzeption*, daß jedes als Ganzheit zu begreifende Seiende – sei es ein kleinstes Teilchen im Sinne des Atoms oder im Sinne des Moleküls, sei es eine individuelle Wirklichkeit komplexeren Aufbaus – in mehr oder weniger vermittelter Beziehung mit allem anderen Seienden verknüpft ist. Eben durch diese universale Verknüpfung alles Seienden nimmt jedes Einzelne die Wirkungen alles anderen Einzelnen auf, und zwar gemäß der näheren oder ferneren Stellung zu den anderen in je stärkerem oder schwächerem Maße. Dieses „Aufnehmen" (lat. percipere = aufnehmen = frz. percevoir) ist wörtlich gesprochen die Perzeption. So gesehen verschiebt sich natürlich der Sinn der terminologisch exakt gemeinten Aussagen bei Leibniz. Der spiritualistische Anschein, der aus der irrtümlichen Gleichsetzung von Vorstellung und Perzeption erwächst, verfliegt, und an seine Stelle tritt eine Auffassung vom Wesen der Monade, die mit den materialistischen Bekundungen, die wir im vorigen Abschnitt beleuchtet haben, in Einklang zu bringen ist.

Es ist nötig, auf diese Zusammenhänge im System von Leibniz hinzuweisen, weil Feuerbach nämlich in seiner Erörterung des Perzeptionsbegriffs (§§ 6–8) dem klassischen idealistischen Mißverständnis zum Opfer gefallen ist, diesen als „Vorstellung" zu deuten. Damit kommt in die Feuerbachsche Leibniz-Interpretation eine Fehlerquelle, der mannigfache idealistische Irrtümer entspringen. Feuerbach geht aus von der an sich richtigen Feststellung, daß die der

Seele analog gedachte Monade nicht mit dem Bewußtsein identifiziert werden dürfe, daß vielmehr ihre *einzige* Bestimmung die *Spontaneität sei.* Weil er nun aber nicht sieht, daß die spontane Aktivität der Monade, ihr inneres Bewegungsmoment, aus der je eigenen positionsbedingten perspektivischen Weise der repraesentatio mundi, also aus der rezeptiven Bedingtheit durch das bewegte Ganze des Weltzusammenhangs hervorgeht, muß er die Perzeption zu einer eigenen spontanen Leistung der Monade machen und sie demgemäß als Vorstellung verstehen. Damit hebt er allerdings die zuvor gemachte Einschränkung, derzufolge das monadische Sein nicht als Bewußtsein gedacht werden dürfte, selbst wieder auf und fällt letzten Endes gegen die eigene Intention auf die Position des subjektiven Idealismus zurück. Ja, indem er die Vorstellung zur Produktion der Monade selbst macht, biegt er den Leibnizschen Realismus in eine Art Fichteschen Solipsismus um, womit er sich gänzlich von dem Sinn seines Gegenstandes entfernt. Wenn nämlich die Monade ihre Vorstellungen spontan hervorbrächte, so wäre die Welt, als Inhalt dieser Vorstellungen, ein reines Phänomen, mithin das Sein eine Funktion des Bewußtseins. Wer Leibniz' Rede, die Außenwelt sei ein phaenomenon bene fundatum so auslegt, kommt dann allerdings in die Nähe des extremen Idealismus Kantscher, ja Fichtescher Prägung; er hat dann aber nicht beachtet, welche Bedeutung eben jenes *bene fundatum* besitzt, wodurch die Phänomene ja gerade gegen die reine Phänomenalität im idealistischen Sinne abgehoben werden. Leibniz will damit nämlich sagen, daß für die Perzeption sich die Welt zwar – vom monadischen Subjekt her gesehen – in eine Erscheinung-für-uns verwandelt (was in jeder Subjekt-Objekt-Relation der Fall ist), daß diese Erscheinung aber wohl gegründet ist in der allem Sein gemeinsam zugrunde liegenden Ur-Realität, als welche wir oben schon die *Materie* erkannt haben. Das An-sich des Gegenstandes ist also ein materielles, seine Abbildung (sei es als perceptio distincta im Bewußtsein, sei es als perceptio confusa in jedem Seienden) ist phänomenal, aber nicht Schein, sondern Er-scheinung. Dieser Sachverhalt wird bei Feuerbach nicht erkannt, ja sogar die Realität der Materie selbst gelegentlich zum Bewußtseinsinhalt abgeschwächt. Dann werden die unmittelbaren Bestimmungen (Prädikamente) des materiellen Seins – Raum, Zeit, Vielheit – aus der Vorstellung abgeleitet, ohne daß Feuerbach sich dabei bewußt würde, daß diese Ableitung implicite schon die Realität der Welt als einer Unendlichkeit von Seienden voraussetzt (§ 8). Denn der

Vorstellung können ja nur dann Grenzen gesetzt sein (wie Feuerbach ausführt), wenn ihre Gegenstände außer ihr, also materieller Natur sind. So schlägt Feuerbachs idealistische Deduktion der Prädikamente aus der Perzeption unversehens in die Erkenntnis um, daß „die Materie daher das Band der Monaden ist“.[47] Solches kann aber aus eben dieser idealistischen Ableitung nicht einsichtig gemacht werden, sondern ergibt sich nur aus einer anderen ontologischen Auffassung der Perzeption, als einer Strukturbestimmung des materiellen Seins. So nämlich versteht Leibniz den Begriff.

Die Vorstellung *(perceptio distincta)*, als die Feuerbach schlechthin die Perzeption begreift, erweist sich dann nur als ein Sonderfall des allgemeinen ontologischen Sachverhaltes, daß jedes *Seiende* alles andere nach den Graden näherer oder fernerer Beziehung *ausdrückt*. Entgegen seiner eigenen idealistischen Auslegung stellt Feuerbach das selbst fest: „Die verworrenen Vorstellungen sind nichts anderes als der *Ausdruck der unendlichen Vielheit* in der einfachen Substanz der Monade; als die vielen anderen Monaden, *wie* sie jeder einzelnen Monade gleichsam im Kopfe spuken; nichts anderes als der Ausdruck von den *Verhältnissen* oder *Beziehungen* der Monade“.[48] Das ist richtig gesehen und läßt die Folgerung zu, daß die Perzeption überhaupt nichts anderes ist als eben jene universale, welthafte Verknüpfung. Die Gradualität der Perzeption, die Feuerbach schon vorher richtig herausgehoben hat, ergibt sich aus der Nähe und Ferne der Beziehungsglieder im Gefüge des Ganzen, das jeweils vom individuellen Standpunkt einer Monade aus repräsentiert wird. Damit läßt sich allerdings Feuerbachs Auffassung, daß die Perzeption eine Vorstellung, also eine Bewußtseinsleistung ist, nicht vereinbaren. Der graduelle Unterschied von *perceptio distincta* und *perceptio confusa* wäre dann ein rein erkenntnistheoretischer – wie bei Descartes, während Leibniz ihn zu einem ontologischen macht, was nur auf dem Boden eines anderen terminologischen Gebrauchs von Perzeption möglich ist.

X.

Der wahre Gehalt der Seinsbestimmungen erschließt sich einer genaueren Analyse des Monadenbegriffs. Feuerbach hat sich ausführlich über das Wesen des monadischen Seins ausgelassen und ist dabei teilweise, im Anschluß an die Quellentexte, über die Enge seines

idealistischen Ansatzes beim Perzeptionsbegriff hinausgekommen. Die gemeinhin vorherrschende Auffassung vom Wesen der Monade besagt, daß diese eine der Seele analoge *Substanz* sei, welche gleichsam ein immaterielles Atom und damit ein kleinstes Teilchen im Aufbau des Seienden darstelle. Diese Deutung deckt sich mit der Auslegung des Perzeptionsbegriffes als Vorstellung. Ganz hat Feuerbach diesen Spiritualismus nicht überwunden, aber es ist ihm gelungen, grundsätzlich andere, wesentliche Aspekte der Monade in den Blick zu bekommen, die sich zu der traditionellen Erklärung nicht recht fügen. Wir werden sehen, daß Feuerbach damit das richtige Leibniz-Bild in einem entscheidenden Punkte vorbereitet.

Er beginnt damit, die von Leibniz synonym gebrauchten Ausdrücke für „Monade“ zusammenzustellen: „Diese einfachen Substanzen nennt nun Leibniz *Monaden, ‚Seelen* oder doch den Seelen *analoge Wesen‘*, veras et reales unitates, atomes de substance, im Unterschied von den atomes de matière des Demokrit und Epikur, points métaphysiques, formas substantiales, vires primitivas, entelecheias primas, atomes formels“.[49] Es leuchtet ein, daß diese Synonyme nicht homogen sind. Es lassen sich drei Gruppen aussondern: einmal die dinglich gemeinten Formulierungen „atomes de substance“ und „einfache Substanz“; sodann die formalen Beziehungsbegriffe „verae et reales unitates“, „points métaphysiques“, „formae substantiales“, „atomes formels“; schließlich die dynamischen Termini „vires primitivae“, „entelecheiai primae“. Zwischen all diesen Ausdrücken findet sich dann noch der dunkle und mißverständliche Vergleich „Seelen oder doch den Seelen analoge Wesen“. Hieraus hat die spiritualistische Deutung ihre Rechtfertigung gezogen. Feuerbach hat sehr richtig erkannt (und zu Eingang von § 6 auch deutlich ausgesprochen), daß der Seelenbegriff bei Leibniz nicht das mindeste mit der überlieferten Seelensubstanz, der „anima“, der „psyche“, dem „Seelenfünklein“, oder wie immer es heißen mochte, zu tun hat, sondern ein reiner *Formalbegriff* für eine spontane Aktivität ist; und wir können hinzufügen, daß ihm die Seele als terminus technicus für das Organisationsprinzip eines komplexen, aber einheitlichen, unteilbaren Seienden diente.

Zwei verschiedene Aspekte stecken also in dem Monadenbegriff: einmal der des dynamischen Kraftzentrums, das als solches mit der Kategorie Möglichkeit in Verbindung gebracht werden muß; zum anderen der einer organisierenden *Struktur*, wozu die Formalbegriffe

passen, die Feuerbach zusammengestellt hat. Gerade diesen, bei Leibniz sehr schwierigen Gedanken, der gegenüber dem reinen Substanz-Denken des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit (einschließlich Descartes und Spinoza) etwas vollkommen Neues darstellte, hat Feuerbach richtig erkannt. Wenn er die Gleichnisse vom Sonnensystem mit den Planeten und vom Bienenstock, die Metapher des Organismus gebraucht, um die Funktionalität des monadischen Seinsaufbaus zu illustrieren, so wird dabei deutlich, daß die höhere Monade das Strukturprinzip für eine zur Einheit zusammenschießende Vielheit von niederen Monaden ist, wie dann überhaupt die Monade als Form der Materie (substantielle Form) gefaßt wird. So wird auch verständlich, daß die Substanz, die doch gerade eine wesentliche Einheit ist und sein muß, als ein in sich selbst Unterschiedenes aufzufassen ist (§ 3). Feuerbach kommt hier nahe an die Erkenntnis der Leibnizschen Dialektik heran, deren logische Form sich ja gerade eben im *Selbstunterschied* des Identischen niederschlägt. „Spinozas Wesen ist die Einheit, Leibnizens der Unterschied, die Distinktion. Der Unterschied ist ihm die *Wurzel, das Prinzip, das Wesen der Wesen, der Dinge.* Er verbindet *unmittelbar* mit der Einheit den Begriff des Unterschieds; er setzt die Einheit nur als *sich von sich selbst*, also von *anderen Einheiten*, unterscheidende, als nur im *Unterschiede* sich als Einheit *betätigende* Einheit; er macht die Einheit als eine einzelne, individuelle Einheit zum Prinzip“.[50] Dann aber weicht Feuerbach vor den Konsequenzen dieser Einsicht wieder aus und leitet in ein undialektisches Systembild über.

Insofern die Monade ein Strukturbegriff ist und die Weise der Einheit eines Seienden bezeichnet, muß sie als immateriell erscheinen. Denn jede Form ist *an* der Materie, aber nicht selbst Materie. Feuerbach faßt nun aber gerade dieses immaterielle Wesen der Monade als Eigenschaft ihres *substantiellen* Seins, d.h. er verwechselt Substanz und Struktur. Damit verfällt er dem in der idealistischen deutschen Schulphilosophie herrschenden Vorurteil, der Leibnizsche Substanzbegriff sei spiritualistisch. Zwar leistet Leibniz selbst dieser Täuschung Vorschub, insofern er von den Monaden auch als Substanzen spricht. Dann hat er jedoch immer die nach den Gesetzen der Perzeption strukturell geformte, dinglich-materielle Einheit eines Seienden im Sinne, wie sich an Hand der Texte ausweisen läßt. Das komplizierte dialektische Verhältnis von Substanz und Struktur, das die reifste Formulierung des aristotelisch-scholastischen Stoff-Form-Problems ist, hat Leibniz unter dem beide

Seiten umgreifenden Titel Monade zu fassen versucht, woraus sich manche Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten für das Verständnis ergaben. Diesen ist auch Feuerbach zum Opfer gefallen, wenn er die Immaterialität des strukurellen Aspekts mit dem substantiellen vermischte; die Folge mußte sein, daß ihm die Materie zum Produkt der Vorstellung wurde, wie er in § 10 und in einer längeren Anmerkung zu diesem Paragraphen ausführt. Die Kritik aus dem Jahre 1847, die er eben dieser Anmerkung anfügt, trifft demgemäß auch nur den Inhalt seiner eigenen, falschen Interpretation und berührt Leibniz nicht.

Sehr richtig hebt Feuerbach dagegen den dynamisch-energetischen Aspekt des Monadenbegriffs heraus, der recht eigentlich die Resultante aus struktureller und substantieller Ansicht der Monade darstellt. Insofern nämlich ein materielles Ganzes (eine Substanz) so oder so geformt ist (also eine bestimmte Struktur hat), ist es ein Kraftzentrum, von dem Wirkungen ausgehen können. Denn eben die Existenz im Selbstunterschied (von der wir oben sprachen) besagt, daß in jeder Einheit sich Spannungen zwischen den geeinten vielen Elementen ergeben, die das Ganze in Bewegung halten. Dieser dialektische Seinsbegriff, der weit über Leibniz' Zeit hinausweist und erst im dialektischen Materialismus seine vollen Konsequenzen einbringen konnte, wird bei Feuerbach noch nicht klar gesehen, wohl aber geahnt. So deutet er das Wesen der Kraft noch idealistisch (§ 5), notiert aber doch richtig, daß nur das mit Kraft begabte, also in sich bewegte und bewegende Seiende in echtem Sinne *ist*, also *Sein* hat. Der metaphysische Entelechiebegriff des Aristoteles erfährt so bei Leibniz seine Konkretisierung. Indem Feuerbach hier richtig sieht, daß die Monade eben vermöge ihres dynamischen Charakters mit der Welt verschränkt ist und über sich hinausweist auf andere, mit ihr im Wirkungszusammenhang verbundene Monaden, kann er die Hegelsche Kritik an der Monadologie zurückweisen. Hatte Hegel die Monade als ein reines An-sich, besser noch als In-sich verstanden, und aus diesem Grunde den Leibnizschen Weltbegriff als schlecht empirisch und unschlüssig abgelehnt, so zeigt Feuerbach dagegen nun, daß die strukturelle Seite der Monade bei Leibniz notwendig eine in sich bewegte Welt voraussetzt und so die Kategorie des Anderen zur Kategorie der Einheit der Monade hinzukommt. Wenn also die Monade als eine individuelle gegeben ist, so beruht ihre Einheit, derzufolge sich ihre materiellen Bestandstücke zu einem Kraftzentrum zusammenfügen,

gerade auf der unverwechselbaren, einzigartigen Beziehung ihrer selbst zum Anderen, nämlich zur Welt der anderen Monaden. Feuerbach sieht also weiter und tiefer als Hegel und zeigt hier Ansätze, dessen Idealismus zu überwinden. Es gelingt ihm nur noch nicht so recht, Substanz-, Struktur- und Kraftbegriff in dialektischer Einheit zu sehen und so die Monade wirklich als Inbegriff eines bis dahin noch nicht gesehenen Sachverhaltes zu verstehen.

Ganz in der gleichen Weise, wie Feuerbach in der Frage des monadischen Seinsbegriffs zu tendenziell richtigen Perspektiven kommt, sieht er auch in der Auseinandersetzung zwischen Leibniz und Locke den wahren Kern. Bekanntlich hatte Leibniz gegen den empiristischen Standpunkt Lockes in dessen *Essay concerning human understanding* die sog. „eingeborenen Ideen“ verteidigt und in Erwiderung auf das Lockesche Buch seine *Nouveaux Essays sur l’entendement humaine* verfaßt, in welchen er zwar Lockes Grundsatz „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ anerkennt, aber einschränkend hinzufügt: „nisi intellectus ipse“. Man hat darin die Vorstufe zum kantischen Apriorismus sehen wollen. Diese Auffassung kann hier im einzelnen nicht widerlegt werden. Wichtig ist in unserem Zusammenhang nur, daß auch Feuerbach den kantianischen Standpunkt nicht teilt, sondern seinerseits der Leibnizschen Konzeption von den „eingeborenen Ideen“ eine Deutung gibt, die der Sachlage sehr nahe kommt. Die eingeborenen Ideen sind nach seiner Meinung nämlich als Strukturen des Bewußtseins zu fassen, denen zufolge empirische Erkenntnisse allererst unter generalisierende, also erkenntnisstiftende Allgemeinbegriffe subsumiert werden können. Derart, daß in der Tat alle Erkenntnisinhalte *und -formen* uns aus der Welt, als deren Abbilder, zukommen; indessen das Bewußtsein so angelegt ist, daß es eben diese Objekte überhaupt *abbilden* kann, also etwas Identisches als solches feststellt, Nicht-Identisches unterscheidet usw. Die eingeborenen Ideen sollen also nur besagen, daß das Bewußtsein, seiner Anlage und Wesenseigentümlichkeit nach, mit dem außer ihm Seienden übereinstimmt, es „repräsentiert“. Diese *ontologische* Voraussetzung aber muß jede empiristische Erkenntnistheorie machen, wenn sie nicht den Boden der Verifizierung ihrer eigenen Aussagen unter den Füßen verlieren will. Das sieht Feuerbach klar, und er sieht auch, daß damit keineswegs einer platonisierenden Ideenlehre das Wort geredet wird, sondern nur die Grundlegung für eine realistische Erkenntnistheorie gegeben werden

soll. Wenn das Gegenständliche im Begriff *repräsentiert*, nicht aber in extenso *wiederholt* wird (wie Feuerbach in seiner Nachschrift von 1847 hervorhebt) – darin liegt ja das Wesen der Abstraktion! –, so muß der Verstand als solcher schon die logischen Kategorien enthalten (und zwar nicht als Inhalt, sondern als eine *Seinsweise)*, die bei dem Vorgang des Abstrahierens angewandt werden. Mit anderen Worten: der Verstand selbst ist nichts anderes als die Summe jener kategorialen Bestände, die dem Bewußtsein bei dem Erkenntnisakt aus der Welt zuwachsen und zum Formprinzip seiner weiteren Erkenntnisse werden. Es gibt keine Geistsubstanz an sich, sondern nur den Verstand in Aktion – der aber ist die Voraussetzung dafür, daß es Erkenntnisinhalte geben kann. Dieser Verstand beruht seinerseits nicht wieder auf Sinneswahrnehmung, sondern ist die (wie auch immer empirisch entstandene, jedenfalls dem Menschen wesentliche und eigentümliche, also „eingeborene“) *Struktur* eben der sinnlichen Erkenntnis. Ohne diesen intellectus ipse wäre der Mensch nicht Mensch – das ist der Sinn des Leibnizschen Gedankens, den Feuerbach mit großer philosophischer Eindringlichkeit heraushebt.

XI.

So erweist sich die Leibnizsche Philosophie in einem sehr umfassenden Sinn als dialektisch. Zum ersten nämlich in jener Zweigesichtigkeit der Monade als eines Substanz- und Strukturbegriffs, worin die Stoff-Form-Dialektik des Stagiriten (in ihrer „linksaristotelischen“ Tradition) weitergeführt wird; zum zweiten in der Umsetzung des statischen Substanzbegriffs des mechanischen Materialismus in die Konzeption des Seins als Kraft, worin die Bewegungsdialektik Heraklits ihre naturwissenschaftlich weitergebildete Konkretion findet; zum dritten in der Entdeckung, daß die logische Formel des Seins das Verhältnis des *Einen* zum *Anderen* und der Unterschied im Einen selbst ist, worin die spätplatonische Dialektik von Hen und Heteron erinnert und um ein entscheidendes Moment – eben die Selbstdifferenz – bereichert wird. Leibniz inauguriert so das realdialektische Weltbild der Zukunft, und zwar als erster auf absolut unmystische Weise.

Von jenen drei ineinander verschränkten Weisen der Dialektik hat Feuerbach nur eine, nämlich die des energetischen Seinsbegriffes, in vollem Umfang gesehen und herausgearbeitet. Er streift zwar gelegentlich auch die anderen Aspekte, aber ohne ihren Belang richtig

einzuschätzen oder gar die Tiefe des Leibnizschen Gedankens auszuloten. So wird das Umschlagen der individuellen Materie in entelechiale Form und die Individualisierung der Materie durch die Entelechie, also das Ineinander-übergehen von Stoff und Form einmal beiläufig notiert: „Leibniz sagt zwar in ebendemselben Briefwechsel (scil. mit des Bosses), daß die Entelechie die Materie unterscheidet, verschieden macht; aber er leitet daselbst wieder die Verschiedenheit der Entelechien oder Seelen aus der Verschiedenheit der Materie ab“.[51] Aber Feuerbach zieht daraus keine sachlichen Konsequenzen. Die Idee, die er sich von der Monade macht, bleibt unvereinbar mit der zentralen Rolle, die er der Materie zuweist; aus diesem Widerspruch entspringt die an vielen Stellen spürbare idealistische Verzerrung. So kann er denn auch der Kategorie des Andersseins ihren platonisierend-idealistischen Charakter (mit deutlich hegelischem Akzent) belassen, obwohl tatsächlich Leibniz gerade die platonische Tradition realistisch auslegt. Der Gedanke, daß das Objekt des Bewußtseins als dessen Anderes die Materie (und zwar als an-sich-seiende) ist, wird darum subjektiv-idealistisch überwölbt durch die (nicht Leibnizsche) Behauptung, die Materie sei dies nur als Vorstellung. „Vom *Standpunkt* eines *immateriellen* Wesens aus – und nur für ein solches Wesen, das einen *Unterschied* von der Materie kennt, existiert eine Materie – ist also die Definition der Materie im allgemeinen die, daß sie die Vorstellung eines Anderen *als Anderen* ist. Wenn ich den anderen Menschen – um ein konkretes Beispiel zu geben – nur als *anderen* mir vorstelle, so habe ich eine *materialistische* Anschauung vom Menschen … Eine *geistige* Anschauung habe ich erst, indem ich den Anderen nicht als Anderen, sondern als ein Wesen meines Wesens, als mein anderes *Ich* betrachte“.[52] Die Materie ist also hier für Feuerbach die nicht ganz ins Bewußtsein hineingezogene, nicht klar als Vorstellung vorgestellte Objektivität; sie ist eine „dunkle, verworrene Vorstellung“. Als solche beschränkt sie das Ich: „Eine dunkle, verworrene Vorstellung dagegen leistet meiner Intelligenz *Widerstand*, setzt ihr *Schranken“*.[53] Durch die Einführung des Begriffs der „Grenze“ oder „Schranke“ (besonders §§ 9 und 15) wird aber ein ganz und gar nicht werkgetreuer, vielmehr *Fichtescher* Gedanke in Leibniz hineingedeutet. Hier bleibt Feuerbach in der Auffassung der Dialektik eben rein formell und fällt damit auf eine bereits überwundene Position in der Entwicklung des deutschen Idealismus zurück. Selbst die Tatsache, daß er den *Unterschied* als eine

zentrale Kategorie des Leibnizschen Denkens heraushebt, hilft ihm nicht mehr aus dieser Falle heraus. Letzten Endes bleibt dieser Unterschied bei Feuerbach ein solcher von Ich und Nicht-Ich innerhalb des Ich (= der vorstellenden Monade, wie Feuerbach sie denkt) selbst. Das ist aber nicht *Leibniz*, sondern ein Mißverständnis, das erst auf dem Boden der durch Kant und Fichte in bestimmte Richtung gedrängten Philosophie entstehen konnte.

Am betontesten stellt Feuerbach die Bestimmungen der Monade durch Tätigkeit und Kraft heraus, ja er sieht sogar, daß dieses aktive Moment der Materie zukommt. Indem nun aber der Leibnizsche Begriff der Kraft den der objektiven Möglichkeit zum notwendigen Korrelat hat, stellt sich also ein innerweltliches Zuordnungsverhältnis von Tätigem und Rezeptivem her, das nur als eine wechselseitige Wirkung, als ein universales Zusammenspiel der Kräfte gesehen werden kann. Feuerbach sieht auch hier zu kurz: Möglichkeit reduziert sich ihm auf reine Denkmöglichkeit, also auf ein formales Moment. Tätigkeit denkt er sich darum nur eingleisig als eine solche des Subjekts, das in mechanischer Kausalität auf ein Objekt einwirkt. Was demnach bei Leibniz als eine dialektische Verschlingung von Subjekt und Objekt, als ihre Verknüpfung unter einem gemeinsamen, übergreifenden dynamischen Gesetz erscheint (Strukturformel des monadischen Seins), das versteht Feuerbach als eine idealistische Aufhebung des Objekts im Subjekt. „Es war das Zeitalter des Dualismus von Geist und Materie, damit das Zeitalter des Mechanismus und Materialismus. Die Kategorie des Mechanismus war der einzige Verstand der Dinge. Die Leibnizsche Philosophie ist Idealismus, aber Idealismus *unter der Form des Mechanismus*".[54] Das ist ein doppeltes Mißverständnis: Was Feuerbach Idealismus nennt, ist bei Leibniz in Wirklichkeit eine objektive Dialektik, die sowohl materialistisch wie idealistisch gewendet werden kann (Hegel hat dann die letztere Konsequenz gezogen); was er aber als Mechanismus auffaßt, ist bei Leibniz gerade der Durchbruch eines materialistischen Momentes, das damit erstmalig in der Neuzeit in die Dialektik Eingang findet. Indem Marx in seiner 1. und 5. Feuerbach-These die Einseitigkeit des Feuerbachschen Materialismus rügt, nimmt er unausgesprochen zugleich auf Leibniz Bezug als den ersten, der die Anschauung der Materie und die Tätigkeit des Subjekts zusammennahm als zwei Seiten ein und desselben Wirklichkeitsverhältnisses.

An dieser Stelle drängt es sich auf, die dialektische Ontologie von

Leibniz kurz zu umreißen, um Feuerbachs Beurteilung der Leibnizschen Philosophie richtig einschätzen zu können.

XII.

In bewußtem Gegensatz zu dem cartesischen Dualismus geht Leibniz darauf aus, die Vielheit der Welt aus einem zentralen innerweltlichen Prinzip abzuleiten. Es ist darum nicht von ungefähr, daß er neue Begriffe prägen mußte, weil er mit der überlieferten Vorstellung von der *Substanz* der Realdialektik der Welt nicht beikommen konnte. Es war ja etwas ganz Neues, worum seine Formulierungen sich mühen mußten: er wollte die Einheit der Welt aus ihr selbst heraus sichtbar machen – nun aber nicht mehr von einem qualitativen Weltstoff her, wie die Vorsokratiker, nicht mehr von einer Zentralidee her, wie Platon, von einem Ursprung, wie Aristoteles in dem berühmten XII. Buche der *Metaphysik*, sondern als eine Einheit des Zusammenhangs von Vielem. Alles Seiende sollte von einer universalen Struktur her begriffen werden. Diese strukturgebundene Allheit des Realen ist die Welt; indem diese Struktur sich aber in dauernden Veränderungen herstellen, erhalten, umgestalten und erneuern muß, ist die Welt ein Geschehensverlauf. Nie kann das Einzelne isoliert in Erscheinung treten, sondern immer nur verbunden mit den anderen Einzelnen, die alle zusammen das Ganze bilden. Dennoch ist jedes Seiende als Einzelnes unverwechselbar, weil es durch die Einmaligkeit seines Standortes innerhalb des Ganzen bestimmt wird. Diese Verflochtenheit mit allem, was in der Welt ist, macht die formale Bestimmung der Monade aus, ist aber zugleich doch auch deren inhaltliche Bestimmung: denn nur als teilhaftig am universalen Weltstoff („es gibt nichts Leeres“, heißt es bei Leibniz) ist eben die individuelle Monade das, *was* sie ist, und ihre individuelle Stofflichkeit ist die Voraussetzung dafür, daß sie durch ihre Beziehungen zu allem übrigen In-der-Welt-Seienden formal bestimmt werden kann. Die Materie ist das Band der Monaden – das hat Feuerbach scharf und deutlich aus der Leibnizschen Gedankenführung herausgearbeitet. Nie aber ist der Stoff ohne die Form möglich, beide sind zwei Seiten ein und desselben Seins, nämlich des realen. Was sich ungeformt als die *materia prima* des universalen Werkstoffs erweist, das ist nur als geformte, individualisierte *materia secunda* substantiell wirklich.

Darum greift Leibniz den scholastischen Terminus der „substantiellen

Formen“ auf, nicht ohne ihn sogleich gemäß seiner eigenen Theorie umzuwandeln. Substantielle Form ist für ihn solche, die aus dem Wesen der aktuellen Wirklichkeit der Materie hervorgeht. Gerade auf die Realität kommt es ihm dabei an. Gegen Arnauld, der idealistisch meint, man könne beliebige Teile in Gedanken zu einer Einheit zusammenfassen, hebt er hervor: „Das ist dann eine phänomenale oder Gedankeneinheit, die für das Reale an den Phänomenen nicht ausreicht“.[55]

Das ist das Schwierige, daß hier Substanz und Struktur, Stoff und Form als eine Einheit gedacht werden, die man nicht auflösen kann, ohne dabei zugleich das Verständnis beider zu zerstören. Um diese dialektische Einheit zu begreifen, prägt Leibniz seinen neuen Begriff *Monade.* Wenn er diesen Begriff am Beispiel des seelischen Seins erläutert, so tut er dies nur, um ihn *analogice* zu *verdeutlichen.* Es wäre verfehlt, daraus schließen zu wollen, die Leibnizsche Seinsauslegung sei spiritualistisch. Oft genug hat Leibniz selbst betont, daß er unter „Seele“ nur die *Form* eines Ganzen verstehe. Seele und Form werden weithin äquivok gebraucht, die Monade ist ein Formbegriff, insoweit sie mit der Seele verglichen wird. Und die Seele bot sich deshalb als Mittel der Verdeutlichung an, weil auch sie zugleich als Gestalt- und Substanzbegriff in der traditionellen Philosophie galt und somit den zeitgenössischen Leser auf das neuartige Problem der innerweltlichen Dialektik von Stoff und Form hinführen konnte.[56]

Bei rechtem Zusehen erweist sich die Dialektik als eine, die dem Stoff selbst innewohnt. Darauf deutet hin, daß die Monade als *Substanz* eingeführt wird, gerade da, wo es um jene Stoff-Form-Einheit geht.

Wie läßt sich nun diese Einheit verstehen? Das ist das Grundproblem der monadologischen Seinsauslegung. Die Antwort, die die bisherige Leibnizinterpretation zu geben pflegte (und von der Feuerbach sich zwar durch die Einsicht in die Wichtigkeit der Materie als des „Bandes der Monaden“ unterscheidet, die er aber doch hinsichtlich der geistigen Seinsart der Monade ebenfalls zugrunde legt) war die, daß die Monade in Analogie zum traditionellen Seelenbegriff als eine Art geistigen Seins aufzufassen sei, dem die Materialität als *bloße Erscheinung zukomme,* das aber letzten Endes im Sinne der platonischen Idee verstanden werden müsse. Eine exakte Prüfung der Leibniz-Texte läßt eine solche Deutung jedoch nicht zu. Oft genug wird darauf hingewiesen, daß mit dem substantiellen Sein der Monade eine *diesseitige, weltliche* Realität

gemeint ist, und an vielen Stellen taucht geradezu eine Gleichsetzung von Substanz (Monade) und Körper auf, die nicht erlaubt, das materielle Sein als eine bloße Erscheinung (etwa nach Art der empiriokritizistischen Aufhebung der Materie) zu deklarieren. Indessen hat Leibniz sich dagegen gewandt, die Materie als unbewegliche Masse zu betrachten, und hat gefordert, daß man dialektisch sie in ihrer Selbstbewegung verstehe, was bedeutet, daß man sie immer in Bezug auf die Stoff-Form-Einheit bestimmt. So meint der Leibnizsche Substanzbegriff mehr als der des französischen Materialismus.

Die so bestimmte Substanz ist durch eine spezifische Weise der Welthaftigkeit und Welthaltigkeit definiert. Auch hier greift Leibniz zu neuen Begriffsbildungen und Metaphern, um das Verhältnis von Substanz und Welt herauszuarbeiten. Der exakte Titel dieses Verhältnisses ist die *repraesentatio mundi* (ein Terminus, der bei Feuerbach merkwürdig wenig Berücksichtigung findet, obwohl er doch zentral für die Leibnizsche Substanzauslegung ist); die *repraesentatio mundi* wird erläutert als die Spiegelung der Welt in der Monade.

Ein neuer Weltbegriff taucht hier auf, den Leibniz mit unsäglichen begrifflichen Mühen gegen die Überlieferung abzuheben versucht. Welt soll nun nicht mehr als fertige, in sich ruhende verstanden werden, sondern als ein sich je und je verwirklichender Prozeß, indem sich allererst das jeweils einmalige Bild des augenblicklichen Weltzustandes ausformt, um sogleich wieder der Veränderung unterworfen zu werden. Welt ist nicht das ein für allemal fertige Ganze des Seienden, sondern das Sichherstellen immer neuer Konstellationen gemäß den in der Substanz liegenden Möglichkeiten. Aber dieser Prozeß kann wiederum nur verstanden werden, wenn er als Geschehen einer übergreifenden Einheit, eines Ganzen begriffen wird. In diesem Ganzen sind die Teile als relativ selbständige Bestandstücke aufgehoben. Welt meint so eine oberste Struktureinheit auf dem Boden der alles erfüllenden *materia prima* (und das genau ist der exakte Begriff der *monas monadum*, der besagt, daß die individuellen Substanzen in eine sie umgreifende Totalität eingehen[57] und in ihr aufgehobene sind, so wie es höhere und niedere Monaden gibt, von denen die ersteren sich durch Zusammenschluß der letzteren konstituieren). Die Welt als *monas monadum* ist das Ganze der Substanzen, insoweit sie sich in dauernden Formveränderungen befinden und aufeinander zugeordnet sich gegenseitig beeinflussen.

Welt ist also kein Stoff-, sondern ein Formbegriff. Das Stoffliche,

Materielle an der Welt oder in der Welt sind die individuellen Substanzen, das heißt das Einzelseiende in seiner so oder anders materialisierten Stoff-Form-Einheit. Wenn das Einzelseiende nun immer zugleich als Stoff und Form, als Substanz und Struktur begriffen werden muß, so ergibt sich daraus, daß seine Formqualitäten ihm aus dem Strukturzusammenhang der Welt – als der obersten bestimmenden Formeinheit – zukommen müssen. Das heißt, daß die Natur nicht betrachtet werden kann als „zufällige Anhäufung von Dingen, von Erscheinungen, die voneinander losgelöst, voneinander isoliert und voneinander nicht abhängig wären, sondern als zusammenhängendes einheitliches Ganzes, wobei die Dinge, die Erscheinungen, miteinander organisch verbunden sind, voneinander abhängen und einander bedingen“. Das ist auch ein Grundzug der Leibnizschen Dialektik, die damit am Anfang aller späteren Weiterentwicklungen des neuzeitlichen dialektischen Denkens steht“.[58]

Die entscheidende Leistung von Leibniz ist nun, daß er dieses dialektische Seinsgesetz der universalen Verflochtenheit alles Einzelnen miteinander zu klären versucht, indem er die Seinsbestimmungen der *repraesentatio mundi* herausarbeitet (wobei wiederum überkommene Begriffe in neuer Bedeutung gebraucht werden). Diese Seinsbestimmungen sind *perceptio* und *appetitus* (von denen der *appetitus* in der Feuerbachschen Auslegung des monadischen Seins zu kurz kommt).

Die Einzelsubstanz, die Monade, ist als welthafte derart bestimmt, daß sie in sich das Ganze aller anderen Monaden gemäß deren Beziehungsmannigfaltigkeit untereinander zu der jeweiligen Einzelsubstanz zum Austrag bringt. Ihre Struktur ist durch ihre Stellung im System aller Substanzen gegeben, oder mit Leibniz’ Worten: „Sie drückt in bestimmter Art und Weise und für eine bestimmte Zeit den Zustand des Universums gemäß der Beziehung der anderen Körper zu dem ihrigen aus“.[59] Das ist eindeutig und materialistisch formuliert. Des näheren wird das später präzisiert: „Eine Sache drückt eine andere aus, wenn zwischen dem, was man von der einen, und dem, was man von der anderen aussagen kann, eine feste und regelmäßige Beziehung besteht. Das Ausdrücken gehört zu allen Formen überhaupt und bildet einen Gattungsbegriff.[60] Dieses Ausdrücken faßt Leibniz als *perceptio*, das heißt als Aufnehmen der Wirkungen des anderen Seienden in die Substanz. Die *perceptio* ist kein Bewußtseinsakt, sondern eine universale

Seinsstruktur, von der die bewußte Aufnahme der Welt in der Wahrnehmung und Erkenntnis (apperception) nur ein ausnehmend besonderer Fall ist *(perceptio distincta)*, während im allgemeinen die Bestimmung der Einzelmonade durch das Ganze der Welt ohne begleitendes Bewußtsein einfach als naturgesetzliche Abhängigkeit *(perceptio confusa)* vor sich geht. Von der richtigen Auffassung der *perceptio* hängt das Verständnis der Leibnizschen Philosophie ganz wesentlich ab. Nimmt man den Perzeptionsbegriff als Terminus für eine Bewußtseinsleistung, so kommt man zu einem Ansatz, der letztlich auf die extremen Formen des transzendentalen Idealismus, in äußerster Konsequenz auf die Setzung des Nicht-Ich durch das Ich im Sinne Fichtes hinführt. Das ist jedoch ein terminologisches Mißverständnis, das zwar der Möglichkeit nach bei ihm angelegt ist, aber den Intentionen Leibniz' nicht gerecht wird.

Sieht man hingegen die *perceptio* als materiell-weltlichen Strukturbegriff, das heißt als den inneren Grund für die Einheit der Welt, so ergibt sich eine klare Vorstellung von dem dialektischen Seinszusammenhang, in dem jedes Einzelne zwar als selbständiges Individuum besteht, aber doch in einem universalen gesetzlichen System des Ganzen aufgehoben ist.

Wenn nun die Tendenz der Materie, gemäß ihrer Bestimmung durch die Welt als ganze eine Form anzunehmen und diese, wiederum in Übereinstimmung mit dem Weltprozeß, zu verändern, von Leibniz als *appetitus* bezeichnet wird, so gibt dieser pseudo-psychologische Begriff Anlaß zu neuen spiritualistischen Mißverständnissen. Doch auch hier muß der Begriff auf seine realistisch gemeinte Strukturbedeutung zurückgeführt werden, um im Rahmen des Leibnizschen Systems richtig verstanden werden zu können. Das Dialektische dieses Begriffs erhellt aus der Tatsache, daß er eingeführt wird, um eine mechanistische Seinsauslegung zurückzuweisen. Die Bewegung im Weltall, die Veränderungen des jeweiligen Zustandes blieben relative, oft ununterscheidbare Momente, würden sie nicht durch tendenzhaltige Formen von vornherein im Sinne einer Entwicklung, eines Fortschreitens gelenkt.[61] Indem die Monade in der *perceptio* die Wirkungen der Welt in sich aufnimmt und perspektivisch abbildet (spiegelt), erzeugt sie in sich selbst Formqualitäten, die auf eine innere Umgestaltung und Veränderung, auf Bewegung im Weltall hindrängen. Indem die Monade so in sich Kraft speichert, wird sie selbst zum aktiven Teil des

Weltprozesses. Die Materie bleibt nicht bloße Masse, sondern ist *körperliche Substanz*, das heißt Materie in jenem vollen, dialektischen Sinne des Wortes, der über die mechanistische Interpretation hinausgeht. Erst in der Zuordnung von *appetitus* und *perceptio* gewinnt die Monade ihre wirkliche dialektische Bestimmung. Denn nun tritt sie als eine aus inneren Prinzipien bewegte Einheit von Materie und Form auf, deren Bewegung eine fortschreitende, tendenzhaltige ist. „So kommt es auch, daß Züge der Zukunft vorgebildet werden …“[62] Die Aufnahme des Zeitfaktors in die Bestimmung der Monade macht den Sinn dieser Dialektik explizit.

So erweist sich die *repraesentatio mundi* als Titel der Struktureinheit der individuellen Substanz in ihrer Verknüpfung mit dem Gesamtprozeß der Welt, wobei eine Wechselwirkung zwischen der aktiven Trieb- und Wirkkraft der Einzelsubstanz und ihrer passiven Bedingtheit durch den universalen Seinszusammenhang stattfindet. Damit ist die Grundlegung einer realdialektischen Seinsauslegung erarbeitet. In dieser Ausarbeitung wird nun die Substanz als tätige (appetitive) und aufnehmende, ausdrückende (perzeptive) zugleich verstanden, sodaß sie sowohl zureichend begründet ist durch den Bedingungszusammenhang der natürlichen Welt als auch diesen Bedingungszusammenhang selbst mit herstellt. Hegels Substanzbegriff, demzufolge die Substanz als Subjekt zu verstehen ist, deutet sich hier schon an. Wenn wir recht erkennen, wie dieser Umschlag der Substanz ins Subjekt sich bei Leibniz anders als bei Hegel vollzieht, so haben wir zugleich einen Schlüssel für die Bedeutung, die Leibniz für den materialistischen Linkshegelianismus, also für Feuerbach und dann für Marx und Engels gewinnen konnte.

XIII.

Weil Feuerbach jedoch in diese subtile Dialektik nicht ganz einzudringen vermag, bleibt auch seine Darstellung der ontologischen Bestimmungen des Leibnizschen Weltbegriffs unzulänglich: prästabilierte Harmonie und Fensterlosigkeit der Monaden werden bei Feuerbach ganz und gar idealistisch interpretiert. Nun haben allerdings diese beiden Thesen des Leibnizschen Systems allen Interpreten immer größte Schwierigkeiten bereitet, sodaß Feuerbach nicht allein steht, wenn er sich hier in der Deutung vergreift.

Feuerbach charakterisiert die prästabilierte Harmonie zunächst sehr

richtig als eine *in der Sache selbst gegründete* (also nicht der Vorstellung entspringende) Übereinstimmung des Gegenstandes mit seinem Bewußtseinsabbild; er legt die Leibnizsche These also zunächst im Sinne einer ontologischen Erklärung für den erkenntnistheoretischen Realismus aus. „Die Vorstellung steht daher in einem *natürlichen Zusammenhang* mit dem Vorzustellenden … Die prästabilierte Harmonie beruht daher auf der Natur der Dinge; sie liegt im Wesen der Seele selbst; sie ist an sich nur der äußerliche, populäre, theologische Ausdruck von der metaphysischen Identität der Seele und des Leibes, von der Bestimmung, nach welcher die Seele die herrschende Entelechie, die substanzielle Form, die wesentliche Kraft ihres Körpers ist. Die Seele ist wesentlich, ja ist gar nichts anderes als die Repräsentation der Vielheit in der Einfachheit. Sie ist nichts anderes als der *konzentrierte*, in einen unteilbaren Mittelpunkt zusammengezogene Mechanismus; der Leib nichts als die gleichsam entfaltete, ausgedehnte Seele. Die Seele ist ein metaphysischer Punkt; derselbe Punkt, aber als mathematischer, oder vielmehr physikalischer, ist der Leib“.[63] Das klingt, als solle wirklich die gnoseologische Aussage auf eine allgemeine Strukturbeschreibung der Konkordanz von Bewußtsein und Sein zurückgeführt werden. Darum kann Feuerbach selbst an anderer Stelle sagen: die Monade *ist* die prästabilierte Harmonie, nicht etwa sie *unterliegt* ihr. Und wirklich ist ja bei Leibniz die prästabilierte Harmonie nur der exoterische Titel für den Sachverhalt, daß alles mit allem in der Welt in einem streng gesetzmäßigen Beziehungszusammenhang und gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis steht, daß also kein Steinchen in dieser Welt fallen kann, ohne dadurch eine Rückwirkung auf alle anderen Dinge auszulösen. Da dieser Zusammenhang ein vollständig geordneter ist, der keine Ausnahmen und Wunder zuläßt, kann Leibniz von „Harmonie“ sprechen (im Sinn des antiken „Kosmos“). „Prästabiliert“ ist diese Harmonie, weil eben die Ordnung mit der Welt als solcher von Anfang an gegeben ist als ihr unaufhebliches Seinsprinzip (weil es anders nämlich keinen Kosmos, sondern ein Chaos gäbe). Feuerbach bringt nun hier gänzlich unmotiviert seinen antitheologischen Affekt hinein und sucht hinter dem „prä“ des „prästabiliert“ den christlichen, außerweltlichen Schöpfergott, sodaß die Leibnizsche, rein immanent gemeinte These bei ihm auf einmal einen theologisch-metaphysischen Akzent bekommt. Hier setzt sich die idealistische, aus dem Mangel an Einsicht in die dialektische Konstruktion erwachsene Deutung durch,

während doch Feuerbach selbst an anderer Stelle erkennt, daß Gott ontologisch verstanden als *monas monadum* nur ein oberster Weltbegriff, ein *ordo ordinans* ist. „Der Idee nach ist in der Monadologie Gott dasselbe, was er in der Wissenschaftslehre ist – der *ordo ordinans* – ein bedeutungsvoller und tiefer Gedanke, wenn man ihn im Sinne und Geiste eines *Fichte* zu fassen vermag. Es ist, *lediglich in Beziehung auf die Monaden*, ohne Beisatz fremdartiger Bestimmungen, gedacht nichts als das Prinzip ihrer Einheit und Zusammenstimmung untereinander; die ordnende Ordnung derselben, d.h. eben der oberste Grund der Ordnung. Streng *innerhalb* der Monadologie ist dies allein seine positive Bestimmung und Bedeutung“.[64] Dem widerspricht nun allerdings sehr die Polemik gegen die prästabilierte Harmonie; an dieser Stelle wird ein Zwiespalt in der Feuerbachschen Leibniz-Deutung sichtbar. Während er jedoch in der 1. Auflage noch eine Stelle für die prästabilierte Harmonie im *philosophischen* System sucht, wenn auch auf Grund der gezeigten Mängel nicht finden kann, lehnt er in den Zusätzen zur Auflage von 1847 den Gedanken rundweg als unphilosophisch ab. Dieser Wandel ist für Feuerbachs Entwicklung wichtig, weil er dessen Weg zu einem entschiedenen Materialismus reflektiert. Er wird aber Leibniz noch weniger gerecht als die idealistischen Deutungsversuche zuvor, weil die klare materialistische Kritik sich nun gegen einen idealistisch mißverstandenen Leibniz richtet.

Die schwierigste Frage für eine Leibniz-Deutung, die dem Vorwurf des Solipsismus entgehen will, ist die nach dem Sinn der sog. „Fensterlosigkeit der Monaden“. Hierfür gibt Feuerbach einige nicht unwesentliche Hinweise. Zunächst stellt er ganz richtig fest, daß das Gleichnis von der Fensterlosigkeit nur eine exoterische Formulierung darstellt, deren eigentlicher Gehalt sich also erst einer nicht-metaphorischen Analyse erschließt. Sodann macht er auf die Motive aufmerksam, die hinter dieser eigentümlichen metaphysischen Idee stehen: es ist nämlich die idealistische scholastische Lehre vom influxus physicus, die die Einwirkung eines Geistigen auf den materiellen Körper behauptet, welche von Leibniz zurückgewiesen wird, ebenso wie die theologische Annahme der Cartesianer von „causes occasionelles“, anläßlich deren Gott jeweils in die Welt eingreift. Diese polemische Richtung, die Leibniz gegen idealistische Auffassungen seiner Zeit nimmt, bestimmt also wesentlich seine eigene Begründung für die Übereinstimmung von Perzeption und Gegenständlichkeiten. Wenn

Leibniz nun sagt, daß die Monaden nicht in realem Verkehr miteinander stehen, sondern kraft ihrer inneren Beschaffenheit miteinander übereinstimmen, so besagt das rein eigentlich nur, daß die Struktur eines Seienden nicht durch die Struktur irgendeines anderen Seienden bestimmt wird, sondern nur durch seine Zugehörigkeit zur Welt als Ganzes, also durch seine Gliedschaft im Rahmen einer übergeordneten Struktur. Gerade mit dieser These ist der Eingriff eines theologischen, persönlichen Gottes ins Weltgetriebe ausgeschaltet. Die Fensterlosigkeit der Monade besagt nichts anderes als die reine Immanenz des Weltgeschehens. Sie sagt *nichts* aus über den *Erkenntnisvorgang* und ebenfalls nichts über den *praktisch-mechanischen*, den *technischen* Aspekt der Weltbeziehung. *Ausschließlich* die repraesentatio mundi, also die durch das Ganze der übrigen Welt bedingte individuelle Struktur des Einzelnen, ist ohne „Verkehr“ mit anderen Strukturen; sie unterliegt nicht der Veränderung durch andere Strukturen, sondern nur der Überlagerung durch einen übergreifenden Zusammenhang. Insofern die Monade als ein reiner Formbegriff gefaßt wird, hat die Rede von der Fensterlosigkeit einen Sinn. Dieser Sinn wird erst zweideutig, wenn die Monade zugleich als Substanz erscheint; da dieser Umschlag jedoch bei Leibniz angelegt ist, ist seine These mißverständlich und besonders in ihrer metaphorischen Fassung die Quelle idealistischer Abweichungen vom Systemkern, denen nicht nur die nachfolgende Interpretation, sondern Leibniz selbst gelegentlich verfällt.

XIV.

Aus dem rein ontologischen System von Leibniz fällt die *Theodizee* als eine theologisch orientierte Weltdeutung heraus. Wir haben schon oben gesehen, wie Feuerbach die theologischen „Seitensprünge“ des Philosophen einschätzt. In der Kritik der *Theodizee*, mit der Feuerbach den analytischen Teil seines Buches krönt, entfaltet er dann seinen eigenen fortschrittlichen Ansatz in vollem Umfang. Diese Partien sind ein Meisterwerk philosophischer Kritik.

In den *Theodizee-Kapiteln* denkt aber Feuerbach nicht nur Leibniz konsequent von dessen eigener Position aus zu Ende und gibt damit ein Musterbeispiel immanenter Kritik, sondern er versucht auch, seine eigene Theologiekritik an einem historischen Fall zu entwickeln. Die Feuerbachsche Entlarvung des religiösen Denkens vollzieht sich

bekanntlich am Leitfaden des „anthropologischen Prinzips“, das heißt, es ist seine Methode zu zeigen, daß die transzendenten Gegenstände des religiösen Bewußtseins nichts anderes sind als „verhimmelte“ menschliche Verhältnisse. Seine systematische Ausgestaltung fand dieses kritische Verfahren in Feuerbachs Hauptwerk *Das Wesen des Christentums;* während die 1. Auflage des Leibniz-Buches, die vier Jahre *vor* dem Erscheinen dieses Werkes liegt, noch kaum Ansätze in dieser Richtung aufweist und fast ganz auf eine systemimmanente Kritik der Leibnizschen Theologie abgestellt ist (dabei nicht minder antitheologisch in der Grundhaltung als später), bringt die Auflage von 1847 bewußt auch eine Verbindung mit der neuen Methode: „Die Leibnizsche Theologie ist ein sehr populärer Beweis, daß das ‚Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist‘. L’idée de Dieu, sagt Leibniz, est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l’étendue prise absolument est comprise dans l’idée d’un globe. (Remarques sur le livre de Mr. King, § 4). Das heißt: Gott ist das unbeschränkte menschliche Wesen, vorgestellt ohne Schranken, ohne Mängel und Fehler, darum das Vorbild, das Ideal des Menschen“.[65] Im folgenden wird nun dieser Gedanke an Hand der Leibnizschen Gottesvorstellung durchexerziert und so das anthropologische Prinzip auf Leibniz angewandt. Dabei kommt Feuerbach zu dem aufschlußreichen Ergebnis, daß gerade das, was den Gottesbegriff von Leibniz gegenüber dem des traditionellen Glaubens unterscheidet, nicht christlich und im Grunde überhaupt nicht religiös ist. „Er beschränkt die Güte und Macht Gottes durch die Weisheit, durch den Verstand; aber dieser Verstand ist nichts anderes als ein Naturalienkabinett, ist nur die Vorstellung des Naturzusammenhangs, des Weltganzen; er *beschränkt also* seinen Theismus durch den *Naturalismus;* er bejaht, er verteidigt den Theismus durch das, was den Theismus aufhebt. Leibniz ist in dieser Welt in seinem Elemente, aber der christliche Theist hat sein Vaterland im Himmel“.[66] Indem Leibniz seinen Gott zum überhöhten Naturprinzip macht, hebt er ihn jedoch auf, denn eine vergottete Natur bleibt immer noch diesseitg-weltliche Natur. So rückt Leibniz – bei allen anderen Unterschieden – doch wieder in die Nähe von Spinoza, dessen Pantheismus hier mutatis mutandis auch der seine ist; und wir wissen ja, daß der religiös inspirierte deutsche Idealismus der Folgezeit (Schelling, Jacobi) Leibniz diesen „Spinozismus“ zum Vorwurf gemacht hat. Indem Feuerbach dies aufzeigt, gelingt es ihm zugleich, den Widerspruch in Leibniz’ System ans Licht zu bringen: denn

„die prästabilierte Harmonie ist in Wahrheit nichts anderes als die Disharmonie, der Widerspruch zwischen Leibniz’ Idealismus und Materialismus, Leibniz’ Theismus und Naturalismus“.[67] Leibniz kann gar nicht anders als antitheologisch denken, auch da, wo er glaubt, den theologischen Gott retten zu können. Die *Theodizee* ist der große Irrtum des Philosophen über die Verträglichkeit von Vernunft und christlichem Theismus. Immer wieder zeigt Feuerbach die Unvereinbarkeit dieser Denkformen auf, und er notiert die Stellen, an denen Leibniz mit seinem Versuch, Religion und Wissenschaft zu versöhnen, Schiffbruch erleidet. Die Denkergebnisse des „Bayle“-Werkes, der dritten philosophiegeschichtlichen in Feuerbachs Entwicklung, spiegeln sich in diesen Zusätzen von 1847 wider.

Die Hauptleistung Feuerbachs liegt nun gerade darin, daß er die innere Unstimmigkeit bei Leibniz rücksichtslos entlarvt, ohne dabei dem Fehler zu verfallen, Leibniz deshalb gänzlich zu verwerfen. Vielmehr denkt er den Sinn der Leibnizschen Philosophie radikal zu Ende und überwindet die Ungereimtheiten der *Theodizee*, indem er den rationalen Kern umso deutlicher herausschält. Die Zugeständnisse Leibniz’ an seine eigene (sicher nicht zu bezweifelnde) subjektive Frömmigkeit und an den herrschenden Zeitgeist kann Feuerbach umso mehr als belanglos für das Ganze des Leibnizschen Systems abtun, als dieses selbst konsequent immanentistisch gehalten und durch keinerlei theologische Momente getrübt ist. Die *Theodizee* steht nicht nur als abgeschlossenes Werk *neben* den anderen Schriften des Philosophen, sondern sie steht auch neben seinen philosophischen Systemen, das heißt außerhalb seiner. Diese Einsicht, durch die das Leibniz-Erbe allererst für die fortschrittliche deutsche Tradition wiedergewonnen wurde, ist Feuerbachs entscheidendes Verdienst.[68]

XV.

Damit kommen wir abschließend zu einer zusammenfassenden Betrachtung von Feuerbachs Charakteristik der Leibnizschen Philosophie. Wir haben gesehen, wie Feuerbach eine Reihe von wesentlichen Zügen, und gerade die von der traditionellen Schulphilosophie verkannten und unterdrückten, deutlich erkannte; wir konnten aber auch feststellen, daß er in einer Reihe von wichtigen Punkten, noch befangen in hegelianisierenden Vorstellungen, von

idealistischen Mißverständnissen erfüllt war, die die Klarheit seiner Auffassung trübten und für uns eine Grenze hinsichtlich der Zuverlässigkeit seines Urteils bilden müssen.

Feuerbachs grundlegender Fehler war der, daß er sich trotz einzelner folgenreicher Ansätze, deren interpretative Tragfähigkeit im Hinblick auf Leibniz er durchaus erproben konnte, von der idealistischen Deutung des Philosophen im ganzen nicht freizumachen wußte. Gerade im Abschlußkapitel seines Buches kommt das deutlich zum Ausdruck, und dort zeigt sich auch, daß dieses Mißverständnis in Feuerbachs damals noch unerschütterter eigener idealistischer Grundeinstellung wurzelte: „Der Idealismus ist die ursprüngliche und selbst allgemeine Anschauung der Menschheit von der Welt. Der eigentliche Empirismus oder vielmehr Materialismus, obwohl eine notwendige Krise, ist nur ein Zwischenglied in der Entwicklung des Geistes, nur ein sekundäres, besonderes Produkt.“[69] Kommt dann noch jene dreifache Klassifikation des Idealismus hinzu, wie Feuerbach sie gibt (poetisch-anthropologisch, subjektiv-logisch, psychologisch), so ordnet sich Leibniz nur in den Pantheismus Spinozas ein, und dann auch nur als ein abgeschwächter Spinozismus. Hier hebt Feuerbach seine eigene, so richtig gesehene Unterscheidung Leibniz’ von Spinoza wieder auf und läßt sich von der allgemein spinozistischen Tradition führen. Die original Leibnizschen Ansätze kommen dabei nicht mehr zur Sprache, vielmehr wird der große dialektische Gedanke der als Subjekt zu begreifenden Substanz, den Leibniz *vor* Hegel gefaßt hatte, gar nicht gefunden. Alle Leibnizsche Dialektik reduziert sich für Feuerbach auf Dualismus. „Dieser Dualismus offenbarte sich einerseits in dem unvermittelten Gegensatze zwischen *Geist und Materie*, der in der cartesianischen Philosophie ausgesprochen und aus dieser in die allgemeine Bildung eingedrungen war; andererseits und zwar vorzüglich in einem inneren Gegensatz des Geistes *mit sich selbst*, im Gegensatze zwischen *Glaube* und *Vemunft.“*[70] Beide Dualismen hatte Leibniz aber gerade überwunden; er insistierte doch stets auf der Einheit des Formalen und Geistigen mit der alles begründenden Materie und ließ sich auch von der *ausschließlichen* Geltung der Vernunft, von dem Ideal reiner Wissenschaftlichkeit, kein Jota rauben.

Das Schlußkapitel des Feuerbach’schen Werkes zeigt uns noch einmal alle Schwächen seines Standpunktes. Darüber dürfen wir jedoch nicht die Vorzüge vergessen, die das Buch noch heute wertvoll machen. Wir

haben gesehen, wie Feuerbach nach Lessing als erster wieder auf verschüttete „Goldadern“ in den letzten Schächten Leibnizschen Denkens aufmerksam wurde (um ein von Leibniz in Bezug auf die Scholastik gebrauchtes Bild hier auf ihn selbst anzuwenden). Er hat uns gelehrt, in Leibniz nicht nur den zwar geistvollen, aber doch auch verstiegenen Konstrukteur metaphysischer Systeme zu sehen, sondern ihn als ernst zu nehmenden *Problemdenker* zu fassen. Indem Feuerbach die ontologische Einheit der Leibnizschen Philosophie herausarbeitet und sie in einem antitheologischen Immanentismus der Welterklärung findet, der zugleich eine nicht-mechanistische Materiekonzeption einschließt, rückt er Leibniz klar in die „progressive“ Linie der bürgerlichen Weltanschauungsbildung der Aufklärungszeit. Leibniz steht für ihn – inmitten der politischen und ökonomischen Misere Deutschlands nach dem Ende des dreißigjährigen Krieges und in der Zeit der Expansionskriege Ludwig XIV. – am Anfang der Emanzipationsbewegung des deutschen Bürgertums, das sich zur Leibniz-Zeit erst langsam als wirtschaftliche Potenz herauszubilden beginnt und erst in den ideologischen Auseinandersetzungen um die neue bürgerliche Moral und ein neues Geschichtsverständnis bei Lessing und Herder sein Selbstbewußtsein gewinnt. Gerade diese beiden Autoren, die den Grund zur Lebensauffassung und zum Weltbild der deutschen Klassik (von Goethe bis Humboldt und von Kant bis Hegel) legten, stehen nun unmittelbar in der Erbfolge von Leibniz, auf den sie sich immer berufen haben. Was Georg Lukács später als die Ambivalenz von Fortschritt und Reaktion in der deutschen Geistesgeschichte, als das Nebeneinander zweier ideologischer Stränge herausgearbeitet hat, wird in Feuerbachs Leibniz-Deutung schon sichtbar. Leibniz gehört an den Anfang der fortschrittlichen Bewegung der Säkularisierung, der Aufklärung, der Entwicklung eines dialektischen Weltverständnisses.

So ist Feuerbachs Buch im ganzen eines der wenigen Zeugnisse für eine bewußt fortschrittliche Tradition in der deutschen Philosophie. Es hat derart einen dreifachen Wert: einmal als eine Station auf dem Wege einer progressiven Aneignung des Leibniz-Erbes; zum zweiten als ein Dokument der eigenen Entwicklung Feuerbachs, der hier erste Ansätze zur Überwindung des klassischen deutschen Idealismus machte; und zum dritten als eines der wenigen philosophischen Werke Deutschlands mit einer gewollt fortschrittlichen Tendenz in Inhalt und Methode. Feuerbach hat seine Arbeit selbst so verstanden, wenn er gleich zu Beginn den

Zweck seines Unternehmens nennt, nämlich „nicht das, was nur *die formelle Tätigkeit der Darstellung* erfordert und zuläßt; sondern das, was eine *positiv philosophische* Tätigkeit, die Tätigkeit einer *immanenten Entwicklung*, nicht nur möglich sondern auch notwendig macht“.[71] Diese Einleitung zum Leibniz-Buch ist eine der erhellendsten Abhandlungen, in denen der Philosophiehistorie ihre Aufgabe zugewiesen wird. Die Aufgabe einer jeden *echten*, das heißt nicht bloß antiquarischen Geschichte ist es, den *gegenwärtigen* Sinn eines Vergangenen, im Werk Objektivierten, herauszuschälen, das Vergangene auf seine aktuellen Beziehungen zu befragen. Nur so kann lebendige Aneignung eines Erbes als Auftrag der Lebenden verstanden werden. Dieses Wesen des historischen Erbes hat Feuerbach präzise ausgesprochen: „Die *Entwicklungsfähigkeit* ist das Zeichen dessen was Philosophie ist ... Die Entwicklung ist die Entzifferung des wahren *Sinns* einer Philosophie, die Enthüllung dessen was das Positive in ihr ist, die *Darstellung* ihrer *Idee* innerhalb der zeitlich bedingten, endlichen Bestimmungsweisen dieser Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung ist die Idee“.[72] Wer diese lapidaren Sätze bedenkt, wird darin eine ganze Theorie der historischen Wissenschaften finden. Indem Feuerbach die Leibnizsche Philosophie auf ihre „Idee“ hin befragt und „entwickelt“, holt er aus ihr das heraus, was für seine, Feuerbachs Gegenwart wesentlich ist, worin Leibniz sich ihm als gegenwärtig erweist. In dieser Gestalt hat dann Karl Marx das Leibniz-Erbe, als ein bereits vergegenwärtigtes, durch Feuerbach aufgenommen und in seinem eigenen Denken als Ferment wirken lassen. Diese Nachwirkung des Feuerbachschen Werkes, die geschichtlich bedeutendste, die in das Werk von Karl Marx, Friedrich Engels und Lenin hineinstrahlt, gilt es abschließend zu bedenken.

XVI.

Am 10. Mai 1870 schrieb Marx an Engels: „Kugelmann hat mir zu meinem Geburtstag zwei Stück Tapete aus dem Arbeitszimmer von Leibniz geschickt, was mich sehr amüsiert hat. Nämlich L(eibniz’) Haus ist niedergerissen worden letzten Winter, und die dummen Hannoveraner – die in London ein Geschäft mit den Reliquien hätten machen können – haben alles weggeschmissen. Diese zwei Stück stellen jedes etwas Mythologisches dar, das eine Neptun in seinen Wogen etc. und das andere Venus, Amor etc., ganz im schlechten Louis XIV-Geschmack.

Dagegen bewährt sich die Güte der damaligen Manufakturarbeit, verglichen mit der jetzigen. *Ich habe beide Sachen in meinem Arbeitszimmer aufgehangen. You know my admiration for L.“*[73]

Diese Briefstelle von Marx gibt zu denken. Denn da man Marx gewiß nicht eines bürgerlichen Andenken-Fetischismus verdächtigen kann, muß jene, sogar das dingliche Erinnerungsstück hochhaltende, Wertschätzung einem sachlichen Verhältnis entsprungen sein, dessen Marx sich als Denker bewußt war und das ihn mit Leibniz verknüpft. Und diese sachliche Beziehung, die ihn mit Leibniz verbindet, muß in Marx’ Freundeskreis bekannt gewesen sein, denn Marx setzt sie in diesem Briefe an Engels voraus – „Du kennst meine Bewunderung für Leibniz“ –, und Kugelmann muß bei seinem (ansonsten doch recht skurril anmutenden) Präsent von Tapetenresten aus dem Leibnizhaus an die Marxsche Hochachtung vor Leibniz gedacht haben.

Soweit der Befund, der sich aus jener Briefstelle ergibt, die zwar im Œuvre von Marx recht einsam steht (denn sonst wird auf Leibniz kaum Bezug genommen), die aber doch aus ihren eigenen Implikationen heraus als ein schwergewichtiges Indiz betrachtet werden muß. Nun ist wiederum nicht anzunehmen, daß Marx’ Respekt und Anteilnahme dem „Erzvater des deutschen Idealismus“, dem Spiritualisten und Theologen Leibniz galt, als welchen die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung ihn dargestellt hatte. Wohl aber war zwischen 1837 und 1847 das Feuerbachsche Leibnizwerk in zwei Auflagen erschienen, und zwar nach der Erstauflage von 1837 in einem unveränderten Zweitdruck 1844. Der Band muß also bis spätestens 1843 vergriffen gewesen sein, jedoch weitere Nachfrage auf dem Büchermarkt bestanden haben. Man darf also mit einer erheblichen Breitenwirkung des Feuerbachschen Werkes rechnen. Daß diese Wirkung gerade auch Marx erreichte, der in jenen Jahren die Feuerbachsche Philosophie als entscheidende Anregung für sein eigenes Denken aufsog, ist nicht zu bezweifeln. Eine genaue Kenntnis des Feuerbachschen Leibnizwerkes ist bei Marx mithin mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwarten. Diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit durch eben jene zitierte Briefstelle, die nicht ein einmaliges spätes Bekenntnis des Briefschreibens ist, sondern ein Beweis für eine offenbar mündlich oft geäußerte Ansicht.

Diese Bewunderung für Leibniz läßt sich nun auch mühelos verstehen, wenn wir sie auf Marx’ Studium des Feuerbachschen Leibnizwerkes

zurückführen und die Funktion bedenken, die dieses Buch im Zusammenhang der Marxschen Denkentwicklung gehabt haben muß. Durch Feuerbachs Darstellung begegnete Marx, damals unter dem Einfluß der Hegelschen Philosophie stehend und sich von ihr auf dem Boden des Junghegelianismus lösend, einer vorhegelschen Stufe der Dialektik, die nicht die starre idealistische Gedankenschematik aufwies wie diese und einen reicheren, lebensvolleren Kontakt zur Naturwirklichkeit hielt. Gegenüber der Hegelschen *Logik* mußte die Leibnizsche *Monadologie* (in Feuerbachs glänzender Darstellung) für den jungen Marx ein erleuchtender Eindruck sein; eine Dialektik, in der die Materie zu ihrem Recht kommt. Marx dachte historisch genug, um die zeitbedingten Mängel der Leibnizschen Philosophie richtig einzuschätzen, aber auch für die systematische Entwicklungsfähigkeit des „rationalen Kerns“ dieser Philosophie die ideologischen Schranken nicht überzubewerten. Gerade die Feuerbachsche Darstellung mußte dieser kritischen Aneignung des Leibniz-Erbes entgegenkommen. Denn bei Feuerbach werden die entwicklungsfähigen Elemente des Leibnizschen Philosophierens von den zeitbedingten Mängeln geschieden.

Wir haben oben angedeutet, wie Feuerbachs Abwendung von Hegel durch seine Leibniz-Studien mitbedingt war, wie Feuerbach durch die Auseinandersetzung mit den Widersprüchen zwischen monadologischem System und *Theodizee* auf seinen eigenen religionskritischen Ansatz hingeführt wurde. Wir dürfen bei Marx eine nicht unähnliche Entwicklung annehmen.

Was Marx (und ebenfalls Engels, dessen *Dialektik der Natur* ein Beispiel dafür abgibt) wesentlich an der Leibnizschen Dialektik angezogen hat, ist ihre Verankerung in den Erkenntnissen der Realwissenschaften, mithin in der Realdialektik der Natur. „Die Metaphysik war im 17. Jahrhundert (man denke an Descartes, Leibniz etc.) noch versetzt mit positivem, profanem Gehalt. Sie machte Entdeckungen in der Mathematik, Physik und anderen bestimmten Wissenschaften, die ihr anzugehören schienen“, sagt Marx in seinem Rückblick auf die Entwicklung der neueren Philosophie.[74] Die Erwähnung Robinets geht ebenfalls auf die Beziehung zu Leibniz aus: „Der französische Materialist, der noch am meisten mit der Metaphysik in Verbindung steht und dafür auch von Hegel belobt wird, Robinet (de la nature), bezieht sich ausdrücklich auf Leibniz“.[75] Die Leibnizsche

Realdialektik zeichnet sich gegenüber der Hegelschen durch einige wesentliche Merkmale aus, die mutatis mutandis in neuer Qualität, in die Marxsche eingegangen sind: Die schematische Trichotomie von Thesis-Antithesis-Synthesis ist bei Leibniz noch als ein universaler Bedingungszusammenhang und Bewegungskonnex gesehen; die Prozessualität der Welt wird derart nicht eingleisig, sondern in unendlicher Mannigfaltigkeit erfaßt. Die Kategorie der Möglichkeit überwiegt bei Leibniz als Leitidee, folglich auch der zeitliche Bezug zur Zukunft, während bei Hegel die Wirklichkeit als Kategorie des Gegenwärtigen ein Übergewicht hat – die Hegelsche Dialektik bleibt darum letzten Endes statisch, auf eine Kreislaufvorstellung bezogen, während die Leibnizsche tendenziell auf einen unendlichen Ablauf gerichtet ist. So bleibt die Leibnizsche Dialektik lockerer, unschematischer als die Hegelsche und vermag, kraft ihrer ständigen Rückbeziehung auf den natürlichen Zusammenhang der Welt, kraft der Auffassung von der Materie als des gemeinsamen Bodens der monadischen Individuen, zu einer materialistischen Umstülpung der Hegelschen Dialektik Ansatzpunkte zu bieten. Wenn Marx also seine Kritik gegen den Geistidealismus Hegels richtet, so findet er bei Leibniz Vorstellungen, die auf eine dialektische Selbstentfaltung der Materie hinauslaufen. Er findet bei Leibniz ein fertiges ontologisches System, das als Alternative zum Hegelschen auftreten kann. Man wird nicht fehlgehen, wenn man sagt, daß der junge Marx aus dem Feuerbachschen Leibnizwerk wesentliche Anregungen empfing, die zur Ausbildung seiner eigenen philosophischen Konzeption beitrugen. So erklärt sich dann auch die ausdrücklich noch vom reifen Marx ausgesprochene Bewunderung für Leibniz.

Am deutlichsten, weil zeitlich und entwicklungsmäßig am nächsten zu Feuerbach, zeigen die elf Feuerbachthesen von Marx diese Überwindung Feuerbachs von einer praxisgerichteten Dynamik her. Schon These 1 macht das deutlich, wenn sie als Ergänzung des bisherigen Materialismus die sinnliche Tätigkeit des Menschen, die Praxis, die Subjektivität (also das spontane, appetitive Moment, demgemäß die Substanz zugleich Subjekt ist) fordert. Der „abstrakte" Idealismus, der die Tätigkeit der Substanz, die Subjektivität der Substanz, entwickelte, wird hier zum notwendigen, wenn auch unvollkommenen und ideologisch verzerrten Kontrapunkt des metaphysischen Materialismus. Das gilt in gleicher Weise für Leibniz wie für Hegel. Wenn These 2 jedoch das

„Kriterium der Praxis“ für die Wahrheit und Wirklichkeit der Theorie und des Gedankens setzt, so befindet Marx sich damit in nächster Gesellschaft von Leibniz, der – selbst ein großer Praktiker auf vielen Gebieten – allerorten diese Praxisbezogenheit des Erkennens als Richtschnur für dessen Gültigkeit herausstellt. Und wenn es in These 6 heißt „das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, so ist das die historische Konkretisierung des Begriffs der Monade als *speculum mundi*, eine Konkretisierung, die eben das qualitativ Neue am Marxismus gegenüber allen nur allgemein-ontologischen Formulierungen der vorhergehenden Philosophie ausmacht. Immerhin, daß das Individuum nur als Ensemble der es bestimmenden innerweltlichen Bedingungen wirklich ist – das ist ein Leibnizscher Gedanke, der im monadologischen System in extenso durchgeführt ist. Die logisch-ontologische Figur dieser Verflechtung von Allgemeinheit und Einzelnem hat Leibniz durchdacht und vorexerziert – Marx konnte, auf dieser Vorarbeit fußend, umso leichter und wirkungsvoller seine historisch-gesellschaftliche Konkretisierung dieser Verflochtenheit durchführen.

So zeigt gerade der Umschlag zur Feuerbach-Kritik in Marx’ Entwicklung, daß Marx die Konsequenzen aus Feuerbachs eigener Entwicklung durchdacht und gezogen hat. Die Linie Leibniz-Hegel kam ihm dabei zu Hilfe, und Leibniz umso eher, als er dessen auch Hegel überflügelnde Gedanken aus Feuerbach selbst beziehen konnte.

Lenin hat nicht minder aus dem Feuerbachschen Werke wesentliche Anregungen entnommen. Bei ihm lassen sich genauer als bei Marx an Hand der Exzerpte in den „Philosophischen Heften“ die Einsatzpunkte feststellen, an denen Lenin das Leibniz-Erbe aufgriff. Man muß bei diesen Exzerpten zwei Gruppen unterscheiden: die eine, größere bezieht sich auf die Leibniz-Zitate bei Feuerbach; die andere auf Feuerbachs eigenen Kommentar.

Lenin erkennt mit sicherem Blick die materialistischen Keime bei Leibniz, und zwar eines dynamischen, energetischen Materialismus, der die Selbstbewegtheit der Materie voraussetzt: „Das materielle Prinzip der Verschiedenheit der Materie ist … die Bewegung“. „Die körperliche Substanz ist also bei Leibniz nicht mehr, wie bei Cartesius, eine nur ausgedehnte, tote, von außen in Bewegung zu bringende Masse, sondern *als Substanz* hat sie eine tätige Kraft, ein nimmer ruhendes Prinzip der

Tätigkeit in sich“. An dieser Stelle fügt Lenin in Parenthese hinzu: „Darum sicherlich schätzte Marx auch Leibniz, trotz seiner, Leibniz', ‚Lassalleschen‘ Züge und seiner versöhnlichen Bestrebungen in Politik und Religion“.[76] Das heißt: Lenin trennt durchaus den zeitbedingten politischen Aspekt von der in die Zukunft weisenden philosophischen Lehre. Und wenn er die Allbewegtheit der Materie hervorhebt, ist er wieder ganz auf dem Boden der Leibnizschen Philosophie, insoweit diese sich als ein Frühstadium einer materialistichen Dialektik unter metaphysischem Vorzeichen erweist: „Es wäre … ganz im Widerspruch mit der Schönheit, Ordnung und Vernunft der Natur, wenn das Prinzip des Lebens oder innerlicher, eigener Handlungen nur an einen geringen oder besonderen Teil der Materie geknüpft wäre“.[77] Für Lenin verliert dann auch die Seelenhaftigkeit der Monade ihren spirituellen Charakter, er versteht sie gegenüber den toten Atomen des frühen französischen Materialismus ganz zu Recht als Ausdruck einer lebendigen, bewegten, spontanen Aktivität der Materie: „Die Monade – das Prinzip der Philosophie Leibniz'. Individualität, Bewegung, Seele (besonderer Art). Nicht tote Atome, sondern die lebendigen, beweglichen, die ganze Welt in sich widerspiegelnden, die (unklare) Fähigkeit des Vorstellens besitzenden (Seelen von eigener Art) *Monaden* – das sind die letzten Elemente“.[78] Eine „Seele eigener Art“ nennt er auch später die Monade und setzt zwar die Gleichung „Leibniz = ein Idealist“, anerkennt aber: „Die Materie aber ist so etwas wie ein Anderssein der Seele oder ein Gallert, welcher die Monaden durch ein weltliches, leibliches Band zusammenhält“.[79] Damit nimmt er den streng idealistischen Charakter sozusagen zur Hälfte wieder zurück. Hierbei muß man berücksichtigen, daß Lenin sich auf die stellenweise stark ins Idealistische gezogene Darstellung Feuerbachs stützt, also den Fehlbeurteilungen Feuerbachs ausgeliefert ist, aus denen er allerdings, wo möglich, den materialistischen Kern herausschält.

Auch die These von der universellen Materialität des Weltalls gefiel Lenin: „Ebensowenig gibt es einen leeren Raum. Die Luftpumpe beweist keineswegs das Vorhandensein einer Leere, denn das Glas hat Poren, durch die noch allerlei feine Materien dringen können“.[80] Und wenn er im Anschluß daran die Verknüpfung von jedem mit allem notiert und dazu bemerkt: „Hier ist eine Dialektik eigener Art und eine sehr tiefgründige“,[81] so kommt Lenin damit in der Tat dem Zentralen der Leibnizschen Philosophie auf die Spur: Jeder Körper wird daher von

allem ergriffen, was im Universum vorgeht". „Die Monade … hat ihrer Unteilbarkeit ungeachtet einen zusammengesetzten Trieb, d.h. eine Vielheit von Vorstellungen in sich, die einzeln nach ihren besonderen Veränderungen streben und kraft ihres wesentlichen Zusammenhangs mit allen anderen Dingen zugleich in ihr sich befinden" … „Die Individualität enthält in sich das Unendliche gleichsam im Keime".[82] Lenins eigene Formulierungen über Dialektik, die weit über Hegel hinausgehen, sind jenen exzerpierten Stellen verwandt. So, wenn er sagt: „Die Dialektik als eine *lebendige*, vielseitige (bei ewig zunehmender Zahl von Seiten) Erkenntnis mit einer Unzahl von Schattierungen jedes Herangehens, jeder Annäherung an die Wirklichkeit (mit einem philosophischen System, das sich aus jeder Schattierung zu einem Ganzen auswächst) – das ist der unermeßlich reiche Inhalt, verglichen mit dem ‚metaphysischen' Materialismus, dessen *Hauptübel* in der Unfähigkeit besteht, die Dialektik auf die Bildertheorie, auf den Prozeß und die Entwicklung der Erkenntnis anzuwenden. Der philosophische Idealismus ist *nur* Unsinn vom Standpunkt des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus aus. Umgekehrt ist vom Standpunkt des *dialektischen* Materialismus aus der philosophische Idealismus eine *einseitige*, übertriebene, überschwengliche (Dietzgen) Entwicklung (Aufblähung, Anschwellung) eines der Züge, einer der Seiten, einer der Grenzen der Erkenntnis zu einem Absolutum, *losgelöst* von der Materie, von der Natur, vergöttlicht".[83] Hier wird die relative Berechtigung des idealistischen Standpunktes gegenüber einem toten, metaphysischen Materialismus festgestellt (also auch Leibniz' Idealismus als ein Korrelat des Gassendischen Materialismus verstanden). Lenins Unterscheidung von relativer und absoluter Wahrheit, hier in der Formulierung von den mannigfaltigen Schattierungen, entspricht genau der Leibnizschen Lehre von der Perspektivität.

Der Pfeiler aber, auf dem diese Brücken zu Leibniz ruhen, ist Feuerbach, dessen Leibnizwerk den ersten deutschen Philosophen, den Stammvater der deutschen Philosophie für Marx, Engels und Lenin erschlossen hat. Bei Feuerbach wird die große Tradition des deutschen bürgerlichen Denkens auf bürgerlicher Grundlage zum letztenmale als revolutionärer Impuls empfunden. Und es ist kein Zufall, daß diese Einsicht von der Sprengkraft einer recht verstandenen, das heißt „vergegenwärtigten" Philosophie gerade bei Leibniz einsetzt, an seinem Beispiel gewonnen wird: denn Leibniz zersprengt das transzendierende

Weltbild einer theologisierenden Philosphie, ersetzt es durch eine rein immanente Ontologie, der die Theologie als etwas Fremdes und Äußerliches, eigentlich Nicht-Zugehöriges gegenübersteht. Das hat Feuerbach richtig erkannt und beschrieben, und damit hat er den „rationalen Kern“ der Leibnizschen Philosophie, seine Aktualität und sein philosophisches Gewicht, aber auch den revolutionären Aspekt dieser sich so moderiert gebenden Philosophie sichtbar gemacht. So gibt Feuerbach uns ein Musterbild, wie überlieferte Philosophie zu behandeln ist.

Über Methodenfragen der Aneignung weltanschaulichen Erbes ist sicher das letzte Wort noch nicht gesprochen. Wenn Lenin die klassische deutsche Philosophie nicht nur zur Quelle, sondern auch zum *Bestandteil* des Marxismus erklärte, so bleibt noch zu untersuchen, in welcher Weise eine vor-marxistische Philosophie als ein Moment des Marxismus in diesen selbst aufgenommen werden kann. Für die Hegelsche Philosophie hat Lenin das im Anschluß an Marx und Engels im Umkehrungstheorem ausgesprochen,[84] das eine Anleitung gibt, wie Hegel „materialistisch zu lesen“ sei. Doch gerade die Exzerpte aus dem Feuerbachschen Leibniz-Buch zeigen, daß es für Lenin auch eine materialistische Lesart der Leibnizschen Philosophie gegeben hat, zu der er von Feuerbach angeregt wurde und die sich nicht, analog zu der gegenüber Hegel angewandten Methode, als „Umkehrung“ der Leibnizschen Metaphysik verstehen läßt. Es geht auch nicht ausschließlich (wenn auch sicher sehr wesentlich) um das Herausschälen eines rationalen Kerns, um die Freilegung eines Sinns, der unter der ideologischen Hülle verborgen ist. Vielmehr muß es die Aufgabe sein, das *Verhältnis* der marxistischen Philosophie zu Weltanschauungs-Modellen, zu metaphysischen Modellen zu bestimmen, die unter anderen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen als rationale Totalisationen des wissenschaftlichen und praktischen Weltverhältnisses entworfen wurden. Der erkenntnistheoretische Status und die hermeneutische Kraft solcher Modelle sind zu klären. Dazu bedarf es aber als Ausgangspunkt genauer Modellbeschreibungen. Eine solche hat Feuerbach – selbst wieder als Modell-Interpretation – für die Leibnizsche Philosophie geliefert. Und aus der doppelten Reflexion, der des Leibnizschen Systems in der Feuerbachschen Darstellung und der der Feuerbachschen Darstellung in unserer Aneignung, sind Einsichten zu gewinnen, wie der Erbgang bei philosophischen Gütern statthat.

[1] Ich nenne Josef König, Das System von Leibniz (1946), in *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1978. Anna Simonovits, *Dialektisches Denken in der Philosophie von Leibniz*, Berlin/Budapest 1968. Igo S. Narskij, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Grundzüge seiner Philosophie*, Berlin 1977 (russisch Moskau 1972). Vgl. auch Hans Heinz Holz, *Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten*, Darmstadt 2013.

[2] Vgl. Hans Heinz Holz, Schelling über Leibniz, in diesem Band S. 69ff. Ders., Der Begriff der Natur in Schellings spekulativem System. Zum Einfluß von Leibniz auf Schelling, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß*, Frankfurt a.M. 1984, S. 202ff.

[3] Vgl. Hans Heinz Holz, Leibniz und Hegel, Filosofiedag Groningen 1983, Kongreßprotokoll, S. 96ff.

[4] Vgl. dazu die Marburger Dissertation von Bettina Schmidt-Wahrig über Wilhelm Griesinger. Dies., Anmerkungen zum spekulativen Erbe der Physiologie, Vortrag beim Kongreß der Intern. Gesellsch. f. dial. Philos., Helsinki 1984, erschienen in *Annalen*, Köln 1985.

[5] Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA) IV. Abt, Band I, Berlin 1976, Exzerpte aus Leibniz' Werken (1841), S. 183ff.

[6] Wladimir I. Lenin, *Werke*, Berlin 1955ff, Bd. 38.

[7] Es sei nur darauf hingewiesen, daß eine Re-Interpretation der Leibnizschen Metaphysik wichtige Gesichtspunkte für das Konzept der Dialektik der Natur liefert. Vgl. Detlev Pätzold, Leibniz' Specimen dynamicum und das Problem einer Dialektik der Natur, Vortrag beim Kongreß der Intern. Gesellsch. f. dialekt. Philos., Helsinki 1984, auch in *Annalen* der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Köln 1983.

[8] Ludwig Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, hg. von Carlo Ascheri und Erich Thies, Darmstadt 1974.

[9] Ebd., S. 90.

[10] Ebd., vgl. S. 98f: „Populär ausgedrückt ist also der Hauptsinn der Leibnizschen Philosophie: Nur die *Kraft ist Sein*. Alles, was existirt, was real ist, ist Kraft. Was keine Kraft ist oder hat, ist *Nichts".*

[11] Ebd., S. 97.

[12] Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke* (Suhrkamp-Ausgabe), Band 6, S. 273ff. Dazu Hans Heinz Holz, Filosofia speculativa e filosofia materialistica, in: *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, 1983, S. 27ff. (Kurzfassung in *Annalen* der Intern. Gesellsch. f. dial. Philos. 1983, S. 22ff.).

[13] Feuerbach, *Vorlesungen*, S. 96.

[14] Ebd., S. 101. Feuerbach bereitet damit eine materialistisch-dialektische Lösung des Universalienproblems vor, wie sie später Marx und Lenin im Sinn haben. Allerdings fällt Feuerbach nach seiner Wendung gegen Hegel wieder hinter die hier geahnte Position zurück.

[15] Ebd., S. 109.

[16] Ludwig Feuerbach, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, hg. von Wolfgang Harich, Berlin 1955. Darin Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, S. 70.

[17] Vgl. dazu Werner Schuffenhauers Einleitung zu Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1956.

[18] Lenin, *Aus dem Philosophischen Nachlaß*, Berlin 1949, S. 329 (LW, 38).

[19] Ebd.

[20] Ebd., S. 333.

[21] Vgl. dazu die in Anm. 1 genannten Arbeiten sowie Kurt Huber, *Leibniz*, München 1951; Joachim Otto Fleckenstein, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, München 1958; Aron Gurwitsch, *Leibniz, Philosophie des Panlogismus*, Berlin/New York 1974.

[22] Siehe in diesem Band: Schelling über Leibniz, S. 69ff.

[23] Erst Josef König, a.a.O., hat diese Möglichkeit aufgeschlossen.

[24] Siehe Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945. Man vgl. auch die treffliche Kritik von Rudolf Schottlaender, *Archiv f. Philosophie*, Jg. 3, Heft 3, S. 328ff., der die ideologischen Mängel Wundts klar charakterisiert. Dennoch ist bis jetzt Wundts Werk noch das einzige Nachschlagewerk über diesen Gegenstand.

[25] Ludwig Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften*, hg. von Max Gustav Lange, Leipzig 1950. Darin Thesen zur Reform der Philosophie, S. 69. Die Nachbarschaft zum programmatischen Schluß der Marxschen „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* ist spürbar.

26 Wie sich die wissenschaftliche und praktische Tätigkeit von Leibniz in allen Gebieten auf seinen monadologischen Grundansatz zurückbeziehen läßt, habe ich umrißhaft zu zeigen versucht: *Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten*, Darmstadt 2013, S. 187ff.

27 Die Ursprünge des Leibnizschen Denkens hat in detaillierter Weise darzustellen unternommen Konrad Moll, *Der junge Leibniz I*, Stuttgart 1978.

28 Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 21ff.

29 Marx' ausführliche Leibniz-Exzerpte datieren von 1841, die Erstauflage des Feuerbachschen Leibniz-Buches erschien 1837; daß Marx noch die Dutens-Ausgabe von 1768 benutzt, obwohl 1839/40 in Berlin die weit vollständigere Erdmannsche erschienen war, könnte darauf hindeuten, daß er sich auf die von Feuerbach benutzten Quellen konzentrierte, um diese auf die Feuerbachsche Darstellung rückbeziehen zu können. Auch das Gewicht, das er bei seinen Exzerpten auf „materialistisch" zu lesende Stellen legt, deutet in diese Richtung, wohl auch durch die Thematik der Dissertation bedingt, an der Marx zu eben dieser Zeit arbeitete und für deren Niederschrift er schon die Leibniz-Lesefrüchte benutzt.

30 Vgl. Kurt Huber, Leibniz und wir, in: *Zeitschrift f. philos. Forschung*, Jg. 1, Heft 1, 1946, S. 20ff. Hier wird die Verbindung der biologischen Entdeckungen des 17. Jahrhunderts zu den Grundprinzipien der Leibnizschen Ontologie deutlich gemacht.

31 Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, in: *Sämtliche Werke*, ed. Bolin-Jodl, Band IV, Stuttgart ^{2}1959, S. 22.

32 Vgl. die genannten Arbeiten von Gurwitsch, Holz, Moll, Pätzold, Simonovits.

33 Vgl. Hans Heinz Holz, Zur Stellung Spinozas in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, in: Karl-Marx-Universität Leipzig, *Marxismus und Spinozismus. Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz*, Leipzig 1981, S. 39ff.

34 Auch fortschrittliche Denker, die die deutsche Geistesgeschichte aus den ideologischen Fesseln bürgerlicher Historik befreien wollen, sind davon nicht frei; z.B. Franz Mehring, der zwischen Anerkennung der fortschrittlichen Rolle von Leibniz und Ablehnung seiner Akkomodation an die Zeitverhältnisse schwankt. Vgl. *Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters*, Berlin 1947, S. 55 und 59f.

35 Auch Lenin hat die fraglichen Stellen beifällig exzerpiert; *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Berlin 1949, S. 339.

36 Ludwig Feuerbach, Zur Beurteilung der Schrift ‚Das Wesen des Christentums', in: *Kleine philosophische Schriften*, S. 34ff.

37 Feuerbach, *Leibniz*.

38 H. Schmalenbach, *Leibniz*, München 1921, und H. Heimsoeth, *Leibniz Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*, Berlin 1917, gehören zu den Initianten dieser Auffassung.

39 Feuerbach, *Leibniz*, S. 104.

40 Hierzu und zum Folgenden vgl. Feuerbach, *Leibniz*, §§ 9 und 10.

41 Feuerbach, ebd., S. 61.

42 „Denn die einzige ‚Eigenschaft' der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität* zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren". W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Moskau 1947, S. 276 – LW 14, S. 260.

43 Feuerbach, *Leibniz*, S. 71.

44 Ep. ad Des Bosses. T. II. P. I. S. 175.

45 Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Band IV, S. 421: „Denn wenn es allerdings für den Menschen kein *Empfinden* ohne *Denken*, ohne *Bewußtsein* gibt, so gibt es auch umgekehrt kein *Bewußtsein* ohne *Empfindung;* ja das *Bewußtsein* ist eigentlich *nichts Anderes* als eben die *bewußte*, die *empfundene Empfindung."*

46 Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, vgl. besonders S. 29f und 36f: „Denn System ist nur, was ein in sich geschlossener Kreis ist, was nicht geradeaus bis ins Unendliche fortläuft, sondern im Ende in seinen Anfang zurückkehrt. Die Hegelsche Philosophie ist auch in der Tat das vollendetste *System*, das je noch erschienen … Aber gleichwohl ist das systematische Denken nicht das *Denken an sich*, das *wesentliche Denken*, sondern nur das sich *darstellende* Denken". Und weiter: „Jedes System, welches nicht als ein bloßes *Mittel* erkannt und angeeignet wird, *beschränkt* und verdirbt den Geist; denn es setzt das mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, ursprünglichen Denkens".

47 Feuerbach, *Leibniz*, S. 58.

48 Ebd., S. 54.

49 Ebd., S. 42.

50 Ebd., S. 32.

51 Ebd., S. 258.

[52] Ebd., S. 61.
[53] Ebd., S. 62.
[54] Ebd., S. 181f.
[55] Leibniz an Arnauld, *Die philosophischen Schriften* (G, Band 2, S. 119).
[56] Vgl. Holz, *Leibniz*, Kap. 2.
[57] Wenn in Leibnizscher Diktion immer wieder die monas monadum als „Gott" bezeichnet wird, so ist das eine durchaus „esoterische" Ausdrucksweise und im Grunde nur ein Beleg dafür, daß im philosophischen System Gott nur ein oberster Weltbegriff ist.
[58] Vgl. Hans Heinz Holz, Zur Dialektik im System von Leibniz, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 2, 1954, Heft 3, S. 549ff.
[59] Leibniz, *Discours de Métaphysique* (G, Band 4, S. 458).
[60] Leibniz an Arnould (G, Band 2, S. 112).
[61] Leibniz, *Discours de Métaphysique* (G, Band 4, S. 444). Vgl. auch Brief an Arnauld vom 30.4.1687 (G, Band 2, S. 90ff.), *Monadologie* 15 (G, Band 6, S. 609). Leibniz erkennt bereits, daß die Triebkraft der Monade zur Bewegung und Veränderung ihr selbst innewohnen muß, daß es also innere Widersprüche zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen sind, die die Entwicklung vorantreiben. Die Dialektik aus Widersprüchen wird hier durch eine Dialektik der Kompossibilitäten vorbereitet und umfaßt. Vgl. Holz, *Leibniz*, S. 140.
[62] Leibniz an Arnauld (G, Band 2, S. 98).
[63] Feuerbach, *Leibniz*, S. 98.
[64] Ebd., S. 136
[65] Ebd., S. 212.
[66] Ebd., S. 215.
[67] Ebd., S. 217.
[68] Die *Theodizee* gehörte zu den meist gelesenen Büchern im Deutschland des 18. Jahrhunderts, seit der 4. Auflage in der Übersetzung und mit frommen Annotationen Gottscheds.
[69] Feuerbach, *Leibniz*, S. 161.
[70] Ebd., S. 172
[71] Ebd., S. 1.
[72] Ebd.
[73] Karl Marx – Friedrich Engels, *Briefwechsel*, Berlin 1950, 4. Band, S. 387. Sperrung von mir.
[74] Karl Marx – Friedrich Engels, *Die Heilige Familie*, MEW 2, S. 132ff.
[75] Ebd.
[76] Lenin, Phil. Nachl., S. 332 und 330.
[77] Ebd., S. 320f.
[78] Ebd., S. 330.
[79] Ebd., S. 332.
[80] Ebd.
[81] Ebd., S. 333.
[82] Ebd., S. 332f.
[83] Lenin, Zur Frage der Dialektik, S. 288f.
[84] Vgl. Hans Heinz Holz, Hegel – vom Kopf auf die Füße gestellt, in: Manfred Buhr/Todor I. Oiserman (Hg.), *Vom Mute des Erkennens*, Berlin 1981, S. 46ff. – Ders. in Manfred Hahn/Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution*, Köln 1978, S. 242ff.

Informationen zum Buch

Das Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz gilt als eines der bedeutendsten der europäischen Geistesgeschichte. Seine Beiträge zu Philosophie, Mathematik und den Rechtswissenschaften machten ihn zu einem der bedeutendsten Philosophen seiner Zeit und wichtigsten Vordenker der Aufklärung. Doch wie wurde Leibniz’ Werk von den ihm folgenden Generationen von Philosophen wahrgenommen? Welchen Einfluss hatte er z.B. auf die Theorien Pascals, Hegels oder Kants?
Der große Leibniz-Experte Hans Heinz Holz zeigt in dieser umfassenden Übersicht, wie Leibniz von seinen philosophischen Nachkommen rezipiert wurde und zeichnet eine Wirkungsgeschichte, die zum Teil auch eine Geschichte der Missverständnisse war. Er macht deutlich, dass Leibniz’ Schriften immer wieder berühmte Denker zu großen und wichtigen Gedanken inspirieren konnte und das leibnizsche Werk über drei Jahrhunderte großen Einfluss auf die Philosophiegeschichte ausgeübt hat.

Informationen zu Autor und Herausgeber

Hans Heinz Holz (1927–2012) war einer der bekanntesten deutschen Philosophen und Leibniz-Experten. Er veröffentlichte zahlreiche Werke zu allen Aspekten der philosophischen Forschung, z.B. zum Rationalismus und zur marxistischen Philosophie. Er war Mitherausgeber der bei der WBG erschienenen Leibniz-Werkeausgabe.

Jörg Zimmer ist Professor für Philosophie an der Universität Girona/Spanien, ausserdem Direktor des Departament de Filosofia und Inhaber des Lehrstuhls Walter Benjamin (Càtedra Walter Benjamin. Memòria i Exili).

Índice